N° 3 1929 Mars

NOUVELLE
REVUE THÉOLOGIQUE

Sur les cimes de l'oraison

QUELQUES OPINIONS RÉCENTES DE THÉOLOGIENS

II (*Suite*)

4. Je dois à l'amabilité de Dom Butler d'avoir eu connaissance d'une étude curieuse et suggestive, publiée sous le titre : *What is mysticism?* (1), par Dom Chapman, O. S. B., l'auteur de la notice sur le mysticisme catholique dans la grande *Encyclopedia of Religion and Ethics* de Hastings. Le savant bénédictin y rappelle l'opinion, bien connue, de saint Thomas, qui attribue à Adam, avant la chute, une connaissance de « mode angélique », par espèces infuses; et il suppose que ce pouvoir intellectuel supérieur fut « préternaturel » seulement *quoad modum*, c'est-à-dire en raison des obstacles pratiquement insurmontables que son exercice, non soutenu par une grâce spéciale, eût rencontré de la part des facultés inférieures de notre nature mixte : sens, imagination, émotions, passions. En soi, la faculté de connaître, au moins confusément, par principes infus, appartiendrait à notre *nature* spirituelle, normalement et constamment soumise à l'influence de Dieu et des purs esprits. Cette doctrine néoplatonicienne de la solidarité des esprits, « s'illuminant » les uns les autres, selon

(1) Dans : *The Downside Review*. Exeter, 1928. Vol. 46, n° 130, pp. 1-24.

la hiérarchie descendante de leur perfection naturelle, n'est point étrangère à saint Thomas.

Seulement, chez l'homme, après la chute, la faculté de percevoir au moyen d'espèces infuses, n'étant plus stimulée par un don préternaturel, s'est atrophiée, faute d'usage : « we have forgotten how to employ it » (1). L'obstacle fatal — celui que neutralisait la grâce, chez Adam — n'est autre, au fond, que le perpétuel état de distraction où nous jette notre nature sensible, imparfaitement harmonisée à notre nature intellective. Aussi, comme dit saint Thomas (que cite Dom Chapman), « à proportion que l'âme se dégage du corps, elle reçoit l'influx des substances spirituelles ; d'où il arrive que l'homme connaisse des choses secrètes pendant le sommeil ou pendant l'extase » (2).

Moins donc l'âme sera distraite par les choses extérieures, plus elle subira l'influence des idées infuses naturelles. Qu'en résultera-t-il dans la sphère de ses connaissances distinctes?

Dans les conditions ordinaires de la vie psychologique, liée au concours de l'imagination, l'avoir infus, purement spirituel, ne se manifeste pas directement; mais il se traduit comme il peut — imparfaitement et symboliquement — par des *concepts*, enchaînés à des images, et extériorisés au moyen de mots ou d'autres signes insuffisamment ailés pour exprimer directement des idées pures. Cette « translation », cette transposition en un langage inadéquat, est évidemment un pis-aller — *traduttore, traditore;* les inconvénients s'en font sentir chez les grands mystiques mêmes, lorsqu'ils essaient, après coup, de traduire leurs appréhensions transcendantes en concepts distincts et en formules humaines : « Il ne manque pas de saints renommés qui proposèrent de bonne foi des *traductions* franchement mauvaises » (3).

Outre ce contre-coup, dans la sphère conceptuelle et imaginative, d'idées infuses sourdement agissantes, on rencontre, chez

(1) *Op. cit.*, p. 7. — (2) *In IV Sent.*, qu. 1, art. 2. Cf. parall. *De anima*, art. XV. — (3) Dom Chapman, *op cit.*, p. 9.

quelques personnes, une perception immédiate de ces idées, sur un mode « préternaturel » analogue au « mode angélique ». Dom Chapman y voit la survivance, faible et rare, d'une disposition qui, chez Adam, fut « connaturelle » (1).

La faculté de connaître, au moins obscurément, par idées infuses, n'offre rien de surnaturel au sens propre ; elle n'est pas miraculeuse ; elle n'est point un don du Saint-Esprit ; mais elle s'élève pourtant au-dessus des aptitudes naturelles ordinaires de l'homme ; elle surgit à l'improviste et peut disparaître de même (2). De plus, poursuit Dom Chapman, « si je ne me trompe pas en pensant que l'intelligence de l'homme déchu conserve le pouvoir radical d'opérer selon le mode angélique, il faut admettre aussi que cet usage supérieur de l'intelligence sera, le cas échéant, soutenu par la grâce, comme peuvent l'être tous les actes de l'âme » (3). N'oublions pas que, dans l'économie présente du salut, la grâce surnaturelle interfère perpétuellement avec la nature.

Tout ceci se peut appliquer à la mystique. « La mystique est la survivance d'une voie préternaturelle d'accès vers le surnaturel, c'est-à-dire vers Dieu » (4). N'étant pas nécessairement liée à la grâce surnaturelle, la connaissance mystique reste enfermée, chez quelques personnes, dans les limites de ce qu'on appelle le « mysticisme naturel » : à divers degrés, en effet, peut se réveiller, dans la nature déchue, une sorte de *sens spirituel*, non encore totalement atrophié : sens de mystère, d'immensité, d'éternité, impression vive d'un infini enveloppant le monde matériel, etc. (5). Chez des croyants, chez qui les dispositions psychologiques ou l'habitude d'un grand recueillement en favoriseraient l'éveil, ce *sens spirituel* développe aisément, avec le concours de la grâce commune, sans grâce extraordinaire, une véritable « mystique divine », allant quelquefois jusqu'à une sorte de perception de la présence de Dieu. La grâce ordinaire a, dans ce cas, simplement utilisé des aptitudes naturelles (6).

(1) *Op. cit.*, p. 10. — (2) *Ibid.* — (3) *Op. cit.*, p. 11. — (4) *Op. cit.*, p. 12. — (5) Cf. *op. cit.*, pp. 13-14. — (6) *Op. cit.*, pp. 15-18. — Qu'on veuille entendre

Quoi qu'il en soit, la restauration la plus parfaite de notre faculté endormie de « connaissance angélique » se fait dans et par la prière, prière préparée et constamment appuyée, non seulement par la mortification de plus en plus parfaite de notre nature inférieure, mais par la libéralité sans bornes de la grâce divine (1).

Cette « mystique de l'oraison », fondée sur une aptitude naturelle ou préternaturelle à utiliser des espèces infuses, dont notre âme ne serait jamais entièrement dépourvue, présente trois ordres de manifestations :

1. La transposition conceptuelle et imaginative (*translation*), dont on a parlé plus haut : elle établit en nous une communication entre « la conscience angélique » et la « conscience humaine » (2), nous révélant la première à travers la seconde.

2. La « ligature », ou suspension des puissances, à tous les degrés. De même que l'attachement à la vie extérieure et sensible paralyse la conscience mystique (« angélique »), de même le transfert de l'attention vers les principes infus de connaissance déconcerte, paralyse, et finalement suspend l'exercice de la conscience ordinaire (« humaine »). En l'absence de toute lumière intérieure positive, le premier symptôme de l'entrée dans les voies mystiques peut consister dans le sentiment étonné, souvent douloureux, d'une entrave inexpliquée mise au jeu normal des puissances. Que l'on songe à certains états décrits dans la « Nuit obscure » de saint Jean de la Croix.

3. La « contemplation obscure » du « pur rayon » de la lumière infuse. Aux degrés inférieurs de cette contemplation, par exemple dans l'oraison de quiétude, la volonté et l'intelligence sont directement fixés « sur quelque chose d'inconnu ». Imaginations et émotions, qui vont et viennent comme dans un rêve, n'empêchent pas cette fixation des facultés supérieures. Bien que Dom Chapman n'applique pas *ex professo* sa théorie aux états mystiques les plus

ici le mot « naturel », non des seules propriétés de la « pure nature », mais de toutes celles que conserve la « nature déchue », privée de la grâce « surnaturelle ».

(1) Cf. pp. 18 sqq. — (2) *Op. cit.*, p. 10.

éminents, on devine aisément sur quel type il les conçoit : ce sera une contemplation par idées infuses *surnaturelles* de plus en plus parfaites, superposées à l'avoir infus primitif que possède toute la descendance adamique; mais le mode de cette contemplation se réduirait à l'exercice du pouvoir préternaturel d'intuition angélique, non totalement oblitéré par la chute du premier homme. Contrairement à M. Saudreau, Dom Chapman admettrait donc, avec beaucoup d'auteurs classiques, que la connaissance mystique s'opère par idées infuses; il nierait toutefois la supposition de M. Saudreau, savoir que ce mode angélique de connaissance doive être, de soi, miraculeux (1).

L'avantage de la théorie de Dom Chapman, par rapport à d'autres essais similaires, c'est d'abord de faire une place plus nettement définie aux faits de « mysticisme naturel » (2); c'est ensuite d'expliquer plus aisément l'influence du tempérament psychologique et de l'ascèse sur la naissance et le premier développement des états mystiques. Un point faible me paraît être

(1) Sur l'exercice *naturel* du mode intuitif de connaissance, un rapprochement pourrait être fait entre les vues de Dom Chapman et celles du P. Picard, s. I., dont il est question plus loin.

(2) Sur le problème de la haute mystique *naturelle et surnaturelle*, il y a des pages intéressantes dans : H. Browne, s. I., *Darkness or Light. An essay on the theory of divine Contemplation*. London, 1926. — La *philosophie* générale de la vie mystique a été traitée par M. Maurice Blondel, avec sa profondeur coutumière, dans l'étude intitulée : *Le problème de la mystique* (Cahiers de la Nouvelle Journée, n° 3, pp. 1-63). Ce même numéro contient un article anonyme intéressant : *Mysticisme païen et mysticisme chrétien*. — A propos de saint Jean de la Croix, M. J. Baruzi multiplie les remarques pénétrantes, parfois discutables, sur les aspects psychologiques, artistiques et philosophiques de la mystique chrétienne poussée jusqu'à son sommet (*S. Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*. Paris, 1924). — Le mystique musulman Al-Hallâj fournit à M. Louis Massignon, l'éminent islamisant du Collège de France, l'occasion de grouper, dans le cadre d'une reconstitution historique savante, des notations d'une incroyable richesse et d'une extrême subtilité d'analyse, qui peuvent éclairer par bien des côtés l'étude même de la mystique chrétienne la plus sublime (*La Passion d'Al-Hallâj, martyr mystique de l'Islam*. 2 vol. Paris, 1922. — *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*. Paris, 1922).

l'équivalence supposée entre la motion illuminatrice *naturelle* de Dieu (peut-être aussi des esprits célestes) dans l'intelligence humaine, et une véritable infusion de « species » ou d'idées : ce qui revient à postuler une sorte d'innéisme, plus platonicien ou augustinien que thomiste. Du point de vue thomiste, la contemplation par idées infuses, dès cette vie, ne saurait être que miraculeuse. Mais il faut concéder à Dom Chapman, qu'une fois l'âme en possession d'idées infuses, quelles qu'elles soient, la connaissance actuelle obtenue par leur moyen résulte de la *nature* spirituelle de l'âme. Cette connaissance d'*intelligibles en acte*, présents comme tels à l'intelligence, serait évidemment du type intuitif, non abstractif.

Du reste (veut-on me permettre d'élargir un peu la question?), une doctrine théologique de la contemplation ne se laisse point enfermer dans l'alternative : « connaissance abstractive » ou « idées infuses ». La « connaissance abstractive » (1), quelque parfaite et intériorisée qu'elle puisse devenir sous l'influence de la grâce, demeure trop extérieure encore et trop indirecte pour représenter l'expérience mystique dans sa plénitude; et, d'autre part, les « idées infuses », d'une si haute, si pure et si pénétrante spiritualité, sont elles-mêmes quelque chose de trop exclusivement adventice, de trop accidentel à l'âme vivifiée, — quelque chose de trop « miraculeux » et de trop « indû », oserait-on dire — pour expliquer seules ce qu'il y a d'intime, de personnel, de continu, de connaturel dans le développement de l'activité contemplative. Celle-ci doit être, même à ses degrés supérieurs, autre chose qu'une série de brillants épisodes : elle doit marquer un épanouissement relativement rare, mais normal, de la commune vie de la grâce. Sur ce point, et quoi qu'il en soit d'une vocation universelle à la contemplation, l'insistance du P. Garrigou-Lagrange, O. P. me paraît entièrement justifiée : elle fait écho à la tradition la plus authentique et ne rencontre plus guère d'opposants (2).

(1) C'est-à-dire la connaissance ordinaire de foi, s'exprimant en des jugements formés de concepts abstractifs. — (2) Il ne suit pas de là que la distinction, reçue

Parmi les théologiens qui mettent avant tout en évidence cet enracinement de la vie mystique dans la vie surnaturelle commune à toutes les âmes en état de grâce, peu l'ont fait avec autant de vigueur de pensée, et avec un sentiment aussi vif de la sublimité de l'état mystique, que le P. Gardeil, O. P., dont la théorie a été esquissée plus haut, et le P. de la Taille, S. I.

5. A propos du *Western Mysticism* (2e édition) de Dom Butler, le P. de la Taille vient de redire, avec la même brièveté pleine qu'en 1919, non toutefois sans quelques précisions nouvelles, sa pensée sur le problème théologique de la contemplation (1). Ne parlons ici que des oraisons mystiques, ou *passives*, strictement telles, c'est-à-dire, « où la foi passive a pleine conscience de sa passivité » (2).

Nous savons à quel point le théologien rigoureux qu'est le docte professeur de l'Université grégorienne, tient à maintenir toute connaissance mystique dans le domaine de la foi. Il s'agit, à vrai dire, d'une foi par certains côtés très lumineuse, mais surtout d'une foi éveillée, soutenue et couronnée par l'amour. Les théoriciens déclarés de l'amour contemplatif — de saint Bonaventure à M. Saudreau — ne purent réserver à la vertu de charité une place plus large et plus honorable que ne le fait le P. de la Taille, après saint Thomas lui-même : « L'amour lance, porte, oriente et baigne le regard [contemplatif]. Ceux qui pensent à une action divine, au contraire, tombant directement et premièrement sur l'intelligence, ne comprennent pas saint Thomas, pour qui la contemplation est de l'ordre de la foi. Ils confondent deux choses bien distinctes : révélation ou prophétie, et oraison contemplative » (3). Avant d'être l'effet de la contemplation, l'amour en est réellement le moyen, le véhicule.

dans l'école carmélitaine traditionnelle, entre contemplation acquise et contemplation infuse, manque de fondement.

(1) M. DE LA TAILLE, S. I. *Théories mystiques. A propos d'un livre récent.* Recherches de science religieuse, tome XVIII, 1928, n. 3-4. — (2) *Op. cit.*, p. 299. — (3) *Op. cit.*, p. 303. — C'est fort juste. On se demande toutefois s'il existe

Comprenons bien cependant. Il ne peut être question de rabaisser le sommet du Carmel au niveau d'une foi et d'un amour ordinaires : « Dom Butler a bien raison de s'étonner qu'on ait osé classer les « contacts substantiels » de saint Jean de la Croix dans l'oraison mystique du type précédemment décrit comme oraison d'amoureuse attention, ou oraison de simplicité, ou encore oraison de foi » (1). A vrai dire, dès les formes inférieures de l'oraison, « il y a contact de substance à substance entre Dieu et l'âme..., car l'habitation des trois personnes divines dans l'âme en état de grâce est une présence de leur propre essence dans la propre essence de l'âme » (2). Le « toucher substantiel » de saint Jean de la Croix signifie évidemment quelque chose de plus que cette condition commune de tout état de grâce. Il faut entendre « que ce contact substantiel entre de façon *consciente* dans le champ de l'oraison comme le foyer de lumière, ou le milieu embrasé, dans lequel l'âme vise l'objet divin » (3).

En interprétant ainsi le « contact substantiel », on ne méconnaît pas la réalité des « degrés intermédiaires d'oraison mystique », mais on considère « d'emblée le contemplatif dans le mariage spirituel, qui est le seul état d'oraison où se réalise ce mode de connaissance. Avant le mariage spirituel, le milieu de la contemplation est toujours une grâce reçue dans les facultés de l'âme, jours embrasés de l'intelligence, embrasements radieux dans la volonté. Pour la première fois, au mariage spirituel, c'est l'union directe d'essence à essence qui termine, à titre de moyen informateur, le regard de l'esprit » (4).

Nous touchons le point le plus délicat de la théorie du P. de la Taille : au sommet de la contemplation mystique, « l'union directe d'essence à essence [condition permanente de l'âme juste vis-à-vis de Dieu] termine, *à titre de moyen informateur*, le

beaucoup d'auteurs qui méritent entièrement ce reproche, j'entends quant au fond des choses ; encore que les uns parlent surtout « amour » et les autres surtout « spéculation (θεωρεῖν) ».

(1) *Op. cit.*, p. 303. — (2) *Op. cit.*, pp. 303-304. — (3) *Op. cit.*, p. 304. — (4) *Ibid.*

regard de l'esprit ». Cette formule, pour qui la comprend bien, dit exactement ce qu'il faut dire. La voici d'ailleurs élucidée avec une clarté toute « cartésienne » : « Je dis l'union, je ne dis pas le terme de l'union. L'union est quelque chose de créé ; c'est la grâce habituelle. Le terme de l'union, c'est la Trinité, incréée. L'*habitation* de la Trinité, la *présence* ou *communication* de la Trinité, ne se confond pas avec la Trinité, dont elle n'a ni l'éternité ni l'immutabilité ; mais elle se confond en revanche avec la grâce sanctifiante, notre union habituelle à la Grâce incréée » (1).

Et plus loin, marquant la différence entre « vision intuitive » et « contemplation », l'auteur insiste : « Il est bien vrai que c'est l'essence divine elle-même qui habite l'âme juste, et cela en la propre personne du Père et du Fils et du Saint-Esprit, et non par ambassadeur ou par procureur ou par substitut. Elle est immédiatement présente ; cela est indubitable ; mais présente à l'essence de l'âme, ce qui ne veut pas dire encore présente elle-même immédiatement en face de l'intelligence. Ce qui est immédiatement présent *à l'intelligence* dans le mariage spirituel, c'est le « contact substantiel », c'est l'union habituelle de l'essence de l'âme à l'essence divine ; c'est la résidence divine ; c'est la présence de la Trinité ; selon que cette présence est un fait de l'ordre créé, et non l'Incréé lui-même, pour présent qu'il soit » (2).

Cette perception directe de la *présence* de Dieu n'est pas, et ne peut pas être, « une perception directe de Dieu » (3) ; on l'appellera, si l'on veut, une perception indirecte de Dieu, comme est indirecte, pour les thomistes, la perception indirecte du singulier matériel dans le phantasme (4). « Il y a perception indirecte d'une réalité lorsque celle-ci, bien que sans discours, néanmoins n'est atteinte que *moyennant* un terme directement accessible, auquel elle est

(1) *Op. cit.*, pp. 304-305. — Sur la nature de la grâce sanctifiante, comparée à la « lumière de gloire », le P. de la Taille a exprimé sa pensée en formules techniques dans l'article intitulé : « Actuation créée par Acte incréé » (*Recherches de Sc. relig. Mélanges Grandmaison.* Tome XVIII, 1928. — (2) *Op. cit.*, p. 311. — (3) *Op. cit.*, p. 306. — (4) *Op. cit.*, p. 307, note 9.

tellement conjuguée, que de le connaître, lui, c'est en même temps saisir son *existence*, à elle, parce que lui n'apparaît directement à la conscience qu'*avec* la relation d'effet à cause, ou telle autre encore plus étroite, qui le relie à elle » (1).

Aussi bien, cette perception indirecte de Dieu dans la contemplation ne laisse pas, quoique médiate, d'être une « connaissance expérimentale », une « expérience » de Dieu. « Il y a expérience, là où il y a goût spirituel qui se satisfait » (2), — dans son objet, assurément, et non dans une image de celui-ci. On lira, je pense, avec plaisir, ces lignes nerveuses et pleines : « Ainsi les mystiques perçoivent-ils en eux-mêmes des touches divines, qui se font connaître aussitôt pour une action de Dieu. Le souverain Bien les pénètre de sa suavité, ou les envahit de son arome ; c'est sa saveur qui les délecte, c'est sa chaleur qui les brûle, c'est son étreinte qui les possède, son souffle qui les rafraîchit, sa caresse qui les pâme, ou son reproche qui les bouleverse, sa sainteté, sa justice, sa majesté qui les terrasse, et l'excès de sa pureté qui, en frôlant les derniers restes de leur corruption, les ferait mourir d'horreur. Ils ne peuvent pas ne pas Le reconnaître à ses pas, qui s'enfoncent dans leur sol, où seul Il peut tracer, à son rayonnement, qui n'est que de Lui, à la grâce qu'Il distille, et qui a le goût de la vie éternelle, si différente de tout ce qui n'est pas elle... Ainsi ce que l'âme connaît et perçoit directement, ce qu'elle expérimente au premier chef, c'est le signe de Dieu, la trace de Dieu, de Dieu présent sur cette terre qu'Il foule, et dans laquelle s'imprime la direction de ses pas... Mais peut-on saisir l'empreinte de Dieu, son empreinte vive, son attouchement, sans être affecté par *Lui*, sans jouir de *Lui*, sans Le posséder *Lui*, sans *Le* connaître, non par une idée seulement, ou un reflet lointain, mais par une expérience indirecte, comme celle du fruit dans la saveur du fruit, de la rose dans la senteur de la rose, et du cœur de l'ami dans le serrement de sa main ? » (3).

(1) *Op. cit.*, p. 307. — (2) *Op. cit.*, p. 298.

(3) *Op. cit.*, pp. 308-309. — Bref, tous les « sens spirituels » des auteurs mysti-

Par delà cette intimité, susceptible, dans son ordre, d'un progrès indéfini, il n'y a plus que la vision de l'essence divine : vision qui n'emprunte pas « la lumière [créée] de la divine présence », mais « la lumière [incréée] de cette *essence* présente » (1). Entre le sommet de la contemplation ici-bas, et cette vision directe d'une lumière qui est Dieu même, un abîme reste béant.

Comme il le faisait dans son premier mémoire sur la mystique (1919), le P. de la Taille s'élève ici encore, avec quelque véhémence, contre ce qu'il appelle « la théorie de la vision intuitive de Dieu dans la contemplation ». « Tout cela [c'est-à-dire toute la tradition patristique] fait bloc, et tout cela barre le chemin à toute théorie qui mettra la vision intuitive parmi les biens dont le Christ a doté habituellement son Église en ce monde » (2). « ...De mettre *en face* de l'intelligence *immédiatement* l'Essence divine, et de dire : c'est la contemplation, voilà qui est aventuré ; et de mettre cela sous le patronage de saint Thomas, voilà qui est une gageure » (3). Éprouvant le contact substantiel de Dieu dans l'état le plus élevé de la contemplation, « quoi d'étonnant que tel ou tel mystique (surtout parmi les femmes) ait cru que cela pouvait bien être la même chose que le ciel, comme Clovis le croyait de la nuit illuminée de Reims en la Noël de son baptême ? » (4) « Si des mystiques (des femmes encore une fois) se sont persuadés que leur contemplation était vision, vision de même sorte qu'au ciel, ils se sont trompés, parce qu'ils n'entendaient pas ce que c'était que vision intuitive de Dieu ; et s'ils ont cru que Dieu leur enseignait pareille chose, ils ont été le jouet d'une illusion » (5).

Si l'éminent théologien — qui est la courtoisie en personne —

ques, sauf la vue, s'exercent sur l'hôte divin de l'âme. C'est ce que disaient beaucoup d'auteurs anciens. Aujourd'hui, pour éviter toute méprise, surtout en dehors des milieux théologiques, il faut se souvenir que, dans le langage des psychologues, le toucher appartient à l'*intuition* sensible aussi bien que la vision : par analogie, « intuition intellectuelle » de Dieu ne dit pas nécessairement *vision intuitive*, mais peut désigner tout autre mode immédiat d'expérience de Dieu.

(1) *Op. cit.*, p. 306. — (2) *Op. cit.*, p. 311. — (3) *Op. cit.*, p. 312. — (4) *Op. cit.*, pp. 309-310. — (5) *Op. cit.*, p. 313.

ne mesure guère ici ses coups de férule, c'est peut-être (qu'il me pardonne cette naïve conjecture) parce que, ne les adressant à aucun auteur orthodoxe en particulier, il juge néanmoins cette démonstration nécessaire pour barrer sûrement une voie dangereuse, où des imprudents pourraient s'aventurer trop loin. Je ne connais aucun écrivain mystique sérieux qui place la vision intuitive dans le trésor des grâces « habituellement » accessibles aux contemplatifs, ou qui ait dit de la vision immédiate de l'Essence divine : « c'est la contemplation ». Tout au plus quelques-uns (pas tellement rares, ceux-ci) ont-ils cru, à tort ou à raison, que Dieu peut se révéler dès ici-bas, à des contemplatifs privilégiés, dans une intuition fugitive, obscure ou peu distincte, dont le mode d'immédiation ne différerait pas essentiellement de l'immédiation même de la vision béatifique ; mais ce sommet ultime de la contemplation, ici-bas, demeure en tout cas, à leurs yeux, l'exception rarissime, pure initiative de Dieu, étrangère à la « loi commune » des oraisons mystiques. Si l'on rencontre quelque part, dans la littérature mystique orthodoxe, une témérité approchant de celle que dénonce le Père de la Taille, ce serait dans le groupe de Suso et de Tauler, ou, plus expressément encore, dans l'école de Ruusbroec (auteurs qui n'ont vraiment rien de féminin, surtout le dernier). Mais là même, quelle que soit l'interprétation que l'on donne des textes, il convient de n'y point méconnaître deux réserves importantes : 1° La phase « suressentielle », strictement « surnaturelle » de l'oraison, où s'exercerait une sorte d'intuition de la Sainte Trinité dans la lumière du Verbe, est déclarée très rare, et hors de proportion avec les phases inférieures, qui appartiennent à l'oraison mystique commune. 2° Cette vision directe, aube infiniment pâle de la « vie éternelle », est constamment distinguée de la vision béatifique, au moins par les caractères différentiels que saint Thomas lui-même requiert pour toute communication transitoire (*per modum passionis transeuntis*) du « lumen gloriae » sur cette terre.

D'une théorie aussi atténuée de la vision de Dieu ici-bas, le

P. de la Taille — qui, pour son propre compte, la repousse — estimerait-il qu'elle est aventurée et que c'est « une gageure » de la mettre sous le patronage de saint Thomas? Je ne sais. Mais, en ce qui concerne saint Thomas, autant il est certain que sa doctrine de la contemplation mystique commune (1) arrête le développement de celle-ci au niveau d'une « connaissance angélique » où la foi reste en exercice actuel (*in actu*, et pas seulement *in habitu*), autant il est indéniable, qu'en d'autres passages, le saint Docteur, à l'instar de saint Augustin, laisse sciemment la porte ouverte à un mode exceptionnel, « surnormal », si l'on peut dire, de contemplation, qui serait une intuition transitoire, non « béatifique », de l'essence divine. Et il me paraît bien difficile d'admettre que, soit l'évêque d'Hippone, soit certains représentants médiévaux de la tradition augustinienne, soit saint Thomas lui-même, aient voulu borner la possibilité d'une intuition directe de Dieu à Moyse et à saint Paul; ces deux cas servent de paradigme, d'exemple pratiquement incontesté, et n'excluent pas une extension parcimonieuse du privilège à d'autres saints (2); une seule condition restrictive est formulée, toujours la même : que l'intuition se produise durant cet état de ravissement, de suspension des puissances, que les auteurs augustiniens présentaient volontiers comme une séparation fonctionnelle de l'âme et du corps, et pour ainsi dire comme une mort anticipée.

(1) C'est sur elle que nous documente très exactement un intéressant article du P. Huby, s. i. : *Foi et Contemplation d'après saint Thomas.* Recherches de Sc. relig., tome ix, 1919. Mais le P. Huby laisse en dehors de son sujet les articles de saint Thomas sur le ravissement, sur la *Visio Dei per essentiam*, et aussi quelques traits qui se rencontrent dans les généralités sur la vie contemplative, par exemple le rappel des degrés de contemplation de Richard de Saint-Victor, dont les deux derniers ressemblent si fort à la « contemplation super-essentielle » de Ruusbroec.

(2) Lorsque, dans *Quodl.* i, art. 1, saint Thomas conclut que saint Benoît, au cours d'une vision célèbre, n'eut point l'intuition de l'essence de Dieu, il n'invoque pas, pour appuyer sa conclusion négative, des principes généraux de théologie ou de méthodologie théologique, mais seulement le fait que cette vision n'eut pas lieu en état de ravissement ou d'aliénation des sens, condition *sine qua non*, d'après lui, d'une intuition de l'essence divine ici-bas.

Si quelques écrivains mystiques ont invoqué « le patronage de saint Thomas » à l'appui de leurs thèses intuitionnistes, ce fut, je pense, uniquement dans la mesure où sa doctrine (qui n'a rien d'original sur ce point) dresse un cadre de possibilités théologiques. Il est permis d'insérer dans ce cadre les hypothèses positives jugées nécessaires pour l'interprétation d'états mystiques exceptionnels et déroutants.

Devant des états de ce genre, le profane, qui cherche à « comprendre », est bientôt saisi de deux craintes opposées : celle de quitter le terrain solide de la théologie classique, celle aussi de limiter arbitrairement l'ineffable condescendance de Dieu envers ses saints. Pour admettre une vision directe de Dieu ici-bas, si atténuée soit-elle, le P. de la Taille, théologien jusqu'aux moelles, n'exige rien moins que des témoignages scripturaires (1) : il faut bien avouer qu'il n'en existe pas d'incontestables ; l'exemple augustinien de Moyse et de saint Paul, devenu banal chez les scolastiques, n'est lui-même aucunement imposé par une exégèse nécessaire. Pourtant, la pensée plus accueillante de saint Augustin et de saint Thomas, rapprochée de la ferme persuasion régnant dans des groupes importants de mystiques, ont incliné et inclineront toujours un certain nombre de théoriciens à se montrer moins exigeants que le P. de la Taille, et à enregistrer sous bénéfice d'inventaire une opinion qui, à défaut d'appui scripturaire, ne manque pas cependant de quelque fondement sérieux.

6. Cette opinion, le P. de Guibert, directeur de la *Revue d'Ascétique et de Mystique*, ne la met pas au ban de la théologie (2). Mais il ne lui réserve aucune place dans sa propre conception théorique de la vie contemplative.

Dans un article récent (3), il reprend à son compte la définition

(1) M. DE LA TAILLE, *art. cit.*, p. 312. — (2) J. DE GUIBERT, S. I. *Une définition théologique des grâces mystiques.* Recherches de Sc. relig. Mélanges Grandmaison. Tome XVIII, 1828, p. 275, note 1. — (3) *Art. cité,* pp. 269 sqq.

de la mystique proposée naguère par le P. Bainvel (1) et déjà formulée en 1860 par le P. Kleutgen, S. I. Des théologiens bien connus dans les pays allemands, les PP. Richtstätter et Dorsch, S. I., collaborateurs de la *Zeitschrift für Aszese und Mystik* (Innsbruck), se sont ralliés pareillement, ces dernières années, à cette conception. « Le changement essentiel qui marque le passage de la vie surnaturelle commune, celle de tous les justes, à la vie proprement mystique ou de contemplation infuse, c'est que, auparavant, le caractère surnaturel des actes constituant cette vie échappait à la conscience, tandis que maintenant il est directement et immédiatement conscient... [Dans les grâces mystiques], on aurait, de cette divinisation des actes de l'intelligence et de la volonté, une conscience aussi immédiate que celle que l'on a de leur intensité, de leur durée, de leurs autres qualités psychologiques » (2).

« Assurément, une telle connaissance immédiate de la substance de l'âme élevée par la grâce habituelle est profondément différente de la connaissance abstractive... Mais précisément de la sorte s'explique fort bien le caractère *nouveau* et *inexprimable* des expériences mystiques... On peut et on doit, comme le note le P. de la Taille, maintenir que les grâces de contemplation infuse, au point de vue *théologique*, ne sont pas d'une espèce et d'un ordre différent des grâces plus communes : les unes et les autres restent dans l'ordre de la *foi* et n'appartiennent pas à celui de la *vision*,.. mais philosophiquement et psychologiquement parlant, les grâces proprement mystiques diffèrent spécifiquement des actes ordinaires de notre vie spirituelle » (3).

Sur le rôle général de la grâce sanctifiante et des dons du Saint-Esprit dans l'activité mystique, le P. de Guibert pense comme le P. de la Taille, et par conséquent aussi, dans une très large mesure, comme le P. Gardeil : ce rôle est nécessaire,

(1) Voir la Première Partie du présent article, dans le n° de Février 1929. — (2) DE GUIBERT, *op. cit.*, pp. 272-273. — (3) *Op. cit.*, 274-275.

« prépondérant » même, mais ne nous fournit pas la note différentielle de l'oraison mystique (1). Touchant la phase la plus élevée de la contemplation, les formules du P. de la Taille disaient plus expressément, semble-t-il, que ce qui absorbe alors l'âme contemplative, — l'objet aimé qui immobilise son regard, — c'est, non sa propre activité surnaturelle, sa propre adhésion à Dieu, sa propre « divinisation », mais, dans celle-ci et par celle-ci, uniquement Dieu.

Le P. Gardeil, on l'a vu, n'hésitait pas à se porter plus loin encore à la rencontre des grands mystiques, puisqu'il admet qu'ils aient été vraiment, comme ils le crurent, favorisés d'une « expérience immédiate de Dieu ». Concession qui paraît, au P. de la Taille, excessive (2).

La divergence, au moins apparente, qui s'accuse ici entre deux théologiens de marque, est d'autant plus instructive qu'ils se trouvent d'accord sur deux points capitaux : 1. La contemplation mystique supérieure exclut tout raisonnement, toute « inférence » d'effet à cause : c'est une « expérience » de Dieu. 2. Cette « expérience » se distingue, en tout cas, de la « vision intuitive » (3).

Mais aux yeux du P. Gardeil, il n'y a pas de milieu, dans la connaissance d'un objet réel, entre l' « inférence » et l' « expérience immédiate », l'expérience immédiate pouvant, d'ailleurs, n'être pas « vision ». Le P. de la Taille, au contraire, intercale, entre les termes de cette disjonction, toute une classe d' « expériences intellectuelles, de véritables expériences, sans raisonnement

(1) *Op. cit.*, p. 278, note 8. — (2) M. DE LA TAILLE. *Théories mystiques*, etc. Recherches de Sc. relig., XVIII, 1928, p. 313, note. — (3) Proposition qu'admettent en un certain sens tous les théologiens orthodoxes, y compris saint Augustin pour le cas même de saint Paul. Je n'ai pas à m'étendre ici sur ce point d'histoire littéraire; du reste une notice sera consacrée à « l'intuition de Dieu d'après saint Augustin » dans le tome II de mes « Études sur la psychologie des mystiques ». Dans cette chronique, plus théologique qu'historique, je ne puis, non plus, que mentionner d'un mot l'intéressant travail du P. Cayré, assomptionniste : *La contemplation augustinienne*. Paris, 1927.

ni inférence aucune, qui [en tant qu'expérience de Dieu] ne sont cependant pas immédiates ou directes, mais indirectes, mais médiates » (1). D'autre part, il ne peut accepter, entre une « expérience immédiate de Dieu » et la « vision de l'essence divine », la distinction fondée par le P. Gardeil sur l' « obscurité » de la première : l'expérience mystique est obscure, sans doute ; « malheureusement, il ne peut pas y avoir obscurité, ni autre chose que vision, si on met immédiatement en face de l'intelligence elle-même la propre essence de Dieu, sans milieu d'aucun genre. Il y a, dans ce cas, ou bien pure et simple non-connaissance, si l'intelligence n'est pas actuée par l'essence divine, ou, si elle l'est, vision béatifique » (2).

Sans avoir la témérité de trancher un débat aussi transcendant, on pourrait faire observer du moins, que, si l'obscurité totale d'un objet semble réellement incompatible avec l'expérience intellectuelle directe de cet objet, une obscurité relative ne rencontrerait pas la même évidente impossibilité. Dans la vision béatifique, les théologiens n'admettent-ils pas une infinité de degrés possibles, à raison de la disposition plus ou moins parfaite des âmes béatifiées? Or, l'obscurité dont parlent les mystiques, à commencer par le Pseudo-Denys, n'est jamais absolue. Leur « connaissance obscure » de Dieu n'est autre chose qu'une connaissance supra-conceptuelle imparfaite et indistincte, laquelle, si elle est directe, représente un degré inférieur, non pleinement béatifique, positif cependant, de « vision de Dieu ». Je dis : « vision » ; car, sur ce point, comment échapper à la remarque du P. de la Taille, transcrite ci-dessus? Tout au plus pourrait-on objecter que l'image du *toucher* semble ici mieux en place que celle de la *vue* ; mais appliquées à l'intelligence, ce ne sont, l'une et l'autre, que métaphores : contact ou vision, l'appréhension s'opérerait, en tout cas, sans inter-

(1) M. DE LA TAILLE, *op. cit.*, p. 313, note.

(2) *Ibid.* — Le P. de la Taille remarque ensuite, avec raison, me semble-t-il, que le texte de Jean de Saint-Thomas, invoqué par le P. Gardeil, n'est pas absolument décisif. Mais ceci ne touche pas le fond du débat.

médiaire objectif ; la perception du Dieu vivant, présent substantiellement dans l'âme et en actuant l'opération surnaturelle, serait directe, immédiate, bien que limitée et confuse.

Est-il vraisemblable que le P. Gardeil accepte d'assimiler l' « expérience immédiate de Dieu », qu'il défend, à une obscure « vision de Dieu », où il serait bien difficile de ne point reconnaître une anticipation pâle et fugitive de la vision béatifique, et, par conséquent, une collation de la lumière de gloire, « per modum passionis transeuntis» ? Je le crois d'autant moins, qu'en développant sa théorie le maître dominicain entendait parler du sommet normal de la contemplation infuse, non d'une élévation tout à fait exceptionnelle, lot de rares privilégiés. Si l'expérience immédiate qu'il définit ne se distinguait pas, à ses yeux, d'une intuition obscure de l'essence divine, les termes généraux qu'il emploie dépasseraient en hardiesse ceux mêmes que risquent Tauler et Ruusbroec. Ces derniers, en effet, ne l'oublions pas, voient, dans la « contemplation suressentielle », « in divino lumine, absque medio », une grâce d'élection, accordée à très peu d'âmes, et non le fruit mûr d'une croissance surnaturelle continue, s'alimentant aux grâces mystiques communes.

Aussi, nous supposerons plutôt, qu'entre les deux profonds théologiens, une certaine dissonance des formules masque un accord foncier, provisoirement inexprimé. Du reste, il ne faut pas s'exagérer l'écart actuel. L'expérience immédiate de Dieu, d'après le P. Gardeil, se fait dans l'expérience même de l'*excès de l'amour infus* sur l'intelligence de foi (1) : expérience directe sous certain rapport, mais peut-être pas immédiate comme expérience *spéculative* de l'essence divine. Et d'autre part, l'expérience indirecte du P. de la Taille, obtenue elle aussi dans l'exercice de la charité infuse, ne comporte (il le dit et le répète) aucune « inférence », ni donc aucune dualité de moments : ce qui suppose une connaissance de Dieu si prochaine qu'on éprouve quelque embarras à

(1) Voir les termes mêmes du P. Gardeil, cités dans la Première Partie de cet article (n° de février 1929).

l'appeler « médiate » : elle est immédiate en un certain sens, puisque, dans cet amour infus, Dieu présent et agissant est perçu, d'une perception non seulement exclusivement absorbante, mais toute primitive, — dans une vue plutôt infléchie ou voilée que vraiment interceptée par un autre objet préalablement connu.

La théorie théologique de la contemplation supérieure, proposée par le P. Gardeil et par le P. de la Taille, — acceptée aussi, me semble-t-il, par le P. de Guibert faisant écho au P. Bainvel, — appelle donc une dernière mise au point : les lignes classiques qui en dessinent la structure montent, d'un beau jet droit, à partir de la vie surnaturelle commune ; elles hésitent, tout proche du sommet. Serait-il téméraire de supposer qu'aucun des théologiens que je viens de mentionner ne soulèverait néanmoins d'objection de principe contre l'interprétation, donnée par saint Bonaventure, de la contemplation obscure dionysienne, qu'il juge intermédiaire entre la connaissance *indirecte* de Dieu « in effectu proprio » et l'intuition *immédiate* « per deiformitatem gloriae » ? Après avoir écarté cette dernière des voies mystiques « communes », le saint poursuit : « Concedo tamen nihilominus, quod oculi aspectus in Deum figi potest, ita quod ad nihil aliud *aspiciat* ; attamen non *perspiciet* vel videbit ipsius lucis claritatem, immo potius elevabitur in *caliginem* et ad hanc cognitionem elevabitur per omnium ablationem, sicut Dionysius dicit in libro De mystica theologia, et vocat istam cognitionem *doctam ignorantiam*... Hunc modum cognoscendi arbitror cuilibet viro justo in via ista esse quaerendum ; quodsi Deus aliquid ultra faciet, hoc privilegium est speciale, non legis communis ». (*In II Sent., dist. XXIII,* art, 2. qu. 3. Edit. Quaracchi, p. 546, col. 1).

III.

Pour parler franc, j'ai l'impression que la triangulation théologique n'a point encore enveloppé de son réseau serré cette cime absolument dernière de l'oraison, où règne l'Obscurité abyssale décrite par Denys : Ténèbre divine, au sein de laquelle Ruusbroec

l'Admirable voit poindre et s'élever une aube d'éternité, qui est le Verbe. Je n'estime donc pas superflu de mentionner, en terminant, l'attitude de quelques auteurs qui voudraient hausser la théorie de la contemplation au-dessus même du niveau, déjà fort éminent, où le P. de la Taille et le P. Gardeil jugent urgent de poser le toit.

1. On hésite à ranger parmi ces auteurs, peu nombreux aujourd'hui, le P. Picard, S. I. Du moins se rapproche-t-il d'eux sur un point. Son étude intitulée : « La saisie immédiate de Dieu dans les états mystiques » (1), sans conclure à une vision de Dieu proprement dite, réclame une « expérience intellectuelle » de Dieu, présentant tous les attributs psychologiques d'une intuition *directe*.

La question est posée comme suit : « Ne peut-on dire à priori que [la] différence essentielle [entre les états mystiques et les états non mystiques] doit se trouver, ou bien dans le mode d'agir spécifiquement nouveau et surhumain de nos facultés, ou bien dans la manière nouvelle et tout à fait gratuite dont l'objet divin agit sur nos puissances, celles-ci pouvant d'ailleurs conserver leur fonctionnement naturel? Choisir la première explication, ce serait faire de tout état mystique un miracle psychologique. En adoptant la seconde, l'on s'engage à résoudre un problème délicat... On [en] aura fourni une solution satisfaisante..., si l'on parvient à établir que, à une connaissance de genre intuitif qui, comme telle, n'excède pas la puissance naturelle de l'homme, Dieu répond en se communiquant librement, dans la mesure et de la manière qu'il lui plaît » (2). L'auteur s'applique ensuite à montrer « ce qu'il y a d'intuitif dans la connaissance que nous pouvons avoir, même naturellement, de Dieu », et « le rôle de cette intuition dans l'état mystique » (3).

Dans les opérations naturelles de l'intelligence, cette intuition de Dieu serait une saisie directe, mais confuse, « de Dieu présent

(1) Dans la *Revue d'Ascétique et de Mystique*, tome IV, 1923. — (2) *Op. cit.*, p. 39. — (3) *Ibid.*

à l'âme, saisie qui se comparerait mieux à un toucher très intime qu'à la claire vue. Ce serait quelque chose comme la *conscience* de notre propre moi dans ses opérations psychologiques » (1). Ne discutons pas les indices que le P. Picard croit pouvoir relever, en faveur de cette thèse, dans la tradition scolastique, en particulier chez saint Thomas. Une question préalable, qu'il traite à ce propos, nous intéresse ici davantage : « Une saisie immédiate de Dieu inférieure à la vision béatifique est-elle possible? » (2). La difficulté, s'il y en a une, viendrait de l'absolue simplicité de l'essence divine : percevoir celle-ci immédiatement, n'est-ce pas la percevoir tout entière? Non, est-il répondu; car, si l'objet infini ne se prête pas à division, la capacité finie du voyant limite le champ intuitif. Cette limitation, *ratione subiecti, non obiecti,* est vraie de la vision béatifique même, qui présente des degrés; elle serait vraie *a fortiori* de l'intuition obscure ou confuse. L'imperfection même de notre intelligence étend, devant le Suprême Intelligible, « intimement présent à notre esprit », une sorte de voile, imparfaitement transparent, qui, « sans rendre la conscience proprement *médiate* », peut la rendre « confuse » et empêcher le « discernement de l'objet » divin (3). Semblable intuition, confuse bien qu'immédiate, est nécessairement différente de la vision béatifique.

Si l'homme possède, dans l'ordre naturel, une faculté d'intuition confuse de Dieu, présent dans l'âme, rien n'empêche de faire appel à cette faculté naturelle pour expliquer l'intuition mystique, confuse elle aussi, de Dieu se communiquant à l'âme par delà les exigences de nature. De part et d'autre, le mode est intuitif, seule la participation à l'Intelligible infini est différente. Voici donc, dans le progrès de l'intuition de Dieu, les grandes étapes qui se font aisément reconnaître : D'abord, « l'intuition obscure de Dieu ontologiquement présent, telle qu'elle peut résulter de la simple nature : sous l'influence de la grâce, de la vertu de foi et du don

(1) *Op. cit.*, p. 40. — (2) *Op. cit.*, p. 52. — (3) *Op. cit.*, p. 54.

de sagesse, dans le plan ascétique, cette saisie immédiate de Dieu sort peu à peu de l'obscurité et devient claire-confuse. A ce degré de la vie spirituelle, l'âme rentre en elle-même par le recueillement, trouve Dieu..., [mais] elle a conscience d'agir et de parler seule. Ce Dieu mystérieux, présent en elle, n'anime pas sa présence intime... Un jour se produit quelque chose d'absolument nouveau : Dieu qui dormait au fond de notre âme, que nous *savions* vivant, mais qui ne nous l'avait pas montré, s'anime, touche l'âme à son tour, la recueille irrésistiblement, l'étreint... L'âme se sent possédée par un Être libre qui la saisit... Lorsque cet état nouveau est bien déclaré, l'âme... est entrée dans la voie de l'oraison passive » (1).

A mesure que s'élèvent les degrés mystiques, la même fonction intuitive s'exerce sur un contenu d'une richesse croissante. Dieu présent à l'âme surnaturalisée, la rend de plus en plus capable de Lui. Enfin, au sommet, « aux Septièmes Demeures, nous verrons la saisie immédiate de Dieu par l'âme et de l'âme par Dieu..., parvenue au maximum de clarté et d'intimité qu'elle peut atteindre en cette vie, et l'âme désormais acclimatée à ce monde divin, jouissant de la communication familière et continuelle de la Sainte Trinité » (2). Le P. Picard, comme d'autres auteurs, du reste, place (avec raison) une certaine saisie intuitive des Personnes divines dans la ligne essentielle de l'état mystique; il la distingue des « visions intellectuelles » de la Trinité qui peuvent s'y ajouter, et qui exigent la collation miraculeuse d'espèces infuses.

On pourrait résumer exactement l'opinion du P. Picard dans la proposition suivante, qui est de lui : « La saisie immédiate [naturelle ou surnaturelle, d'après son contenu] dont nous parlons, n'est pas une vision, mais une *expérience intellectuelle* de même ordre que la conscience immédiate de nous-mêmes » (3).

La divergence principale entre cette théorie et celles du

(1) *Op. cit.*, pp. 162-163. — (2) *Op. cit.*, p. 166. — (3) *Op. cit.*, p. 179.

P. Gardeil ou du P. de la Taille gît (si je comprends bien) dans l'intelligibilité immédiate *quoad nos* qu'elle attribue à Dieu, par le seul fait de sa présence essentielle au centre de l'âme. Intelligibilité canalisée, filtrée, si l'on peut dire, mais non « médiatisée », par l'action divine, créatrice ou vivificatrice, dont l'âme est le terme. Ce postulat fondamental, contestable au point de vue purement philosophique, rendrait malaisée une distinction radicale, *ex parte obiecti aut subiecti,* entre l'intuition naturelle obscure, que l'on suppose, et l'intuition mystique surnaturelle. Mais peut-être faut-il interpréter autrement : autre chose serait, en effet (quoi qu'il en soit d'une « intuition naturelle » obscure de Dieu), de reconnaître, dans l'état mystique surnaturel, l'intelligibilité *quoad nos* de l'essence divine *en tant que* celle-ci y devient la racine et le co-principe de nos actes surnaturels « passifs » : cette seconde conception, plus classique, serait aussi plus conforme à l'analogie tirée, par le P. Picard lui-même, de la conscience que l'âme prend de soi dans ses opérations. Mais le Révérend Père semble dire plus que cela. Il serait intéressant de l'entendre comparer lui-même son point de vue avec celui des théologiens qui ont traité ce sujet depuis la publication de son mémoire.

2. Quoi qu'il en soit, le P. Picard ne veut pas du tout plonger le sommet intuitif de la contemplation dans la « lumière de gloire ». Autrement en va-t-il des théologiens qu'il nous reste à interroger.

Les travaux les plus importants de Mgr Waffelaert, évêque de Bruges, si compétent en choses mystiques, et si profond connaisseur des écrits de Ruusbroec, n'appartiennent plus à la période dont nous nous occupons. Il sera bon, cependant, pour éclairer la portée d'un article récent du vénéré prélat, de reproduire ces quatre lignes, qui datent de 1912 : « Iuxta mysticos non paucos, potest istud donum [c'est-à-dire le don exceptionnel, extraordinaire, qui caractérise le sommet dernier de l'oraison mystique] esse ipsum lumen gloriae, non quidem in modum habitus, sed in modum transeuntis virtutis infusum, ita ut contemplans ad claram et

quidditativam visionem, indeque summam Dei fruitionem transeunter pertingat... Existimamus lectorem attentum de eo nobis consensurum, quod, in integra Rusbrochii doctrina, legitime consequitur hanc esse propriam indolem unionis sine differentia » (1).

En 1923, Mgr Waffelaert revient, dans sa Revue diocésaine, et dans la *Revue d'Ascétique et de Mystique* (2), sur la notion de la contemplation infuse. On peut la diviser « en infuse au *sens large* et infuse au *sens strict*... Cette contemplation infuse au sens large a lieu... de la manière suivante : l'homme intérieur, qui, avec une foi vive et une ardente charité, s'exerce à la contemplation active, éprouve bientôt en lui, sa ferveur croissant, une jouissance de Dieu et un repos en Dieu qui dépassent son activité propre... Cet homme donc expérimente, au delà de l'union immédiate avec Dieu réalisée par la grâce, une union immédiate avec le Saint-Esprit et, avec lui et par lui, avec le Père et le Fils, Trinité auguste et Dieu unique... Plus l'homme persévère longtemps et avec ferveur dans cette amoureuse contemplation, plus son union avec Dieu se fait intime : et ainsi un moment vient où Dieu, par une action très élevée et toute puissante de sa grâce, à laquelle répond en l'homme le suprême degré des Dons du Saint-Esprit, en particulier l'intelligence et la sagesse, Dieu, dis-je, amène l'homme intérieur à la claire et pleine conscience de son intime union avec lui, et en même temps élève sa contemplation au plus haut sommet qu'elle puisse atteindre par la voie ordinaire, sans le secours d'un don gratuit, *gratis datum*, ou miraculeux... » (3). On se

(1) *Collationes Brugenses.* Vol. XVII, 1912, p. 494. — Comme le fait remarquer justement le P. Reypens (*Rev. Ascét. et Myst.*, IV, 1923, p. 257, note), cette vision, chez Ruusbroec, loin de dissiper la « grande ténèbre », se produit au contraire au sein de la « grande ténèbre », qui signifie avant tout, pour le mystique brabançon, « l'absence de toute forme intellectuelle créée », de toute « idée » distincte. La « grande ténèbre », chez d'autres mystiques, désigne l'immensité incompréhensible de l'essence divine : cette ténèbre persiste nécessairement, non seulement dans l'union mystique ici-bas, mais dans la gloire : une créature demeurera toujours à une distance infinie de la compréhension totale de l'essence divine. — (2) *A propos de la contemplation.* Rev. Asc. et Myst., tome IV, 1923, p. 31 sqq. — (3) *Op. cit.*, pp. 33-34.

souviendra que le P. Gardeil et le P. de la Taille arrêtent ici l'ascension mystique.

Mais cette contemplation, infuse au *sens large,* « diffère de la contemplation *infuse au sens strict,* qui commence habituellement au point où celle-là est devenue intense ». Ici, la contemplation n'est plus seulement *entitativement* surnaturelle, mais encore « dans le mode même de sa production, *quoad modum... :* en sorte que l'intelligence n'agit plus selon son mode naturel d'agir, sous l'influence et avec le secours de la grâce salutaire, mais suivant un mode qui est, lui aussi, surnaturel et n'a aucun équivalent, ni rien de semblable, dans l'ordre naturel » (1).

Mgr Waffelaert a bien en vue ici — une note le rappelle — ce que Ruusbroec nommait « une contemplation superessentielle, en pleine lumière divine et selon le mode divin » (2), c'est-à-dire, semble-t-il, une participation imparfaite et transitoire au *lumen gloriae,* permettant une certaine intuition de l'essence divine.

3. Comme je l'insinuais plus haut, on peut s'étonner que, dans le différend actuel entre théologiens sur la nature des degrés supérieurs de contemplation, il soit si peu fait état (malgré l'exemple de Mgr Waffelaert) d'un courant mystique hardi, mais orthodoxe, dont l'influence, multipliée par une série d'écrits fort répandus, et souvent traduits en plusieurs langues, a rayonné dans la plupart des pays d'Europe, depuis le Moyen âge jusqu'au XVII^e^ siècle et au delà : je veux parler des mystiques de la région rhénane et des Pays-Bas (3), parmi lesquels il convient de distinguer deux groupes, d'ailleurs apparentés, le groupe Eckhart-Tauler, et le groupe de Ruusbroec. Ce dernier groupement, s'il reçut, au XIV^e^ siècle, la forte empreinte du contemplatif de Vauvert,

(1) *Ibid.* — (2) *Op. cit.,* p. 36, note.

(3) L'influence de la mystique des Pays-Bas sur les grands contemplatifs espagnols, après la Renaissance, est indéniable, bien que difficile à mesurer exactement. Voir là-dessus P. GROULT. *Les mystiques des Pays-Bas et la littérature espagnole.* Louvain, 1927.

continuait une tradition mystique locale plus reculée, dont on découvre des indices très clairs soit en Brabant, soit dans le pays de Liége et dans le Hainaut, dès le commencement du XIIIe siècle (1).

L'œuvre capitale de ce dernier groupe est représentée par les opuscules de Ruusbroec lui-même, exploités et parfois démarqués dans de nombreuses publications d'autres auteurs. Le P. Reypens, S. I., une autorité en histoire de la mystique flamande, a publié, dans la *Revue d'Ascétique et de Mystique* (2), les premiers éléments d'une enquête sur la doctrine du Maître et de son école, touchant le sommet de la contemplation. La conclusion de ce travail très documenté s'impose : « Le bienheureux Jean de Ruusbroec, contemporain et grand adversaire des béghards.., fait nettement consister le sommet de la contemplation mystique dans l'intuition de l'essence divine. Intuition bien imparfaite sans doute quant à l'intensité, mais réelle. Malgré quelques apparences, que nous croyons pouvoir dissiper, toute l'œuvre du maître respire cette doctrine » (3). La conclusion du P. Reypens est fondée sur une analyse vraiment exhaustive des écrits du mystique brabançon, et sur l'interprétation qui en fut donnée par les auteurs mystiques s'inspirant directement de lui, depuis le XIVe siècle jusque très avant dans le XVIIe siècle.

Un exemple seulement du pouvoir d'expansion que montrait encore, bien après le XIVe siècle, la littérature pieuse dérivée de Tauler et de Ruusbroec. Le Traité anonyme intitulé, en thiois, *Die grote evangelische Peerle,* et datant des débuts du XVIe siècle, non seulement eut de nombreuses éditions dans les Pays-Bas (4),

(1) Voir à ce sujet les travaux de J. Van Mierlo, S. I., par exemple le tableau général tracé dans « *Op den drempel onzer dertiende eeuw* », dans : *Verslagen en meded-elingen der kon. Vlaamsche Academie,* Gent, 1926. — (2) L. Reypens, S. I. *Le sommet de la contemplation mystique.* Rev. Asc. et Myst., tome III. 1922, IV. 1923, V. 1924. — (3) *Op. cit.,* 1922, p. 251. — (4) Éditions partielles : 1535, 1536, 1537 ; éditions complètes : 1538-1539, 1542, 1547, 1548, 1551, 1556, 1557, 1565, 1626, etc. Voir : L. Reypens, S. I. « *Nog een vergeten mystieke grootheid* », dans : *Ons geestelijk Erf,* 1928, p. 53 sqq.

mais très tôt fut traduit en latin (« Margarita evangelica », Cologne 1545); les répliques de cette traduction se succèdent rapidement et se répandent au loin : par exemple, on note, à Dillingen, deux réimpressions à un an d'intervalle (1609, 1610); dès 1602, à Paris, voici une traduction française faite sur le latin : « La Perle Evangélique, Trésor incomparable de la Sapience divine » (1).

Or, qu'est-ce que ce traité, si haut prisé? On y trouve, écrit, en 1537, son premier éditeur, « les enseignements de Tauler beaucoup plus clairement exposés et adaptés à l'intelligence commune que dans ses Sermons » (2). Et l'on y retrouve, plus constamment encore, la manière et la doctrine de Ruusbroec, jusqu'à sa conception, si déroutante pour nous, de la plus haute contemplation possible ici-bas : « Là, le regard de l'âme est rendu capable de contempler Dieu simplement, sans intermédiaire » (3). D'après l'auteur anonyme (une femme), dont l'opinion fait écho à des idées circulant librement dans son milieu, la Sainte Vierge (4), saint Paul, saint Jean et d'autres contemplatifs, peu nombreux sans doute, auraient atteint cette cime dernière de l'oraison.

Il semble bien que nos ancêtres, témoins immédiats du large épanouissement de la mystique dans les Pays-Bas méridionaux, n'aient point perçu de discordance bien sérieuse entre Tauler le

(1) La spiritualité française du XVII^e^ siècle, dont M. l'abbé Henri Bremond a tracé un si brillant et si attachant tableau, semble elle-même tributaire en quelque chose de la mystique du Nord. Au dire du P. Reypens (art. cité, p. 53), Dom Huyben, O. S. B. se fait fort de montrer l'influence de la « Perle évangélique » sur Bérulle. Et l'on avait remarqué déjà que Jean de Saint-Samson, avec sa physionomie authentiquement française, ne laisse pas de rappeler extraordinairement Ruusbroec. — (2) Cité par Reypens, *op. laud.* (*Ons geestelijk Erf*, 1928), p. 59. — (3) Cité par Reypens, *op. laud.*, p. 306 : « Daer wort dat aensicht der sielen bequaem gemaect Godt sonder middel eenuuldelijk te aanschouwen ». — (4) Chez plusieurs auteurs, opposés à toute vision mystique de l'essence divine, exception est faite pour la Très Sainte Vierge, et parfois aussi pour certains fondateurs d'ordres.

Rhénan et Ruusbroec le Brabançon. Ils empruntent sans défiance à l'un et à l'autre; et ils en amalgament les enseignements. C'est donc dans un assez vaste milieu, et pendant un temps très long, que prêtres, religieux, laïques instruits, pour ne point parler de « dévotes personnes » de tout rang, ont envisagé, sans scrupule théologique, comme couronnement dernier, mais exceptionnel, de la vie contemplative, le privilège d'une participation faible et transitoire au *lumen gloriae*.

J'avoue que cette audace de nos mystiques du Nord m'intimide dans la mesure exacte où elle rebute le P. de la Taille. Mais comment la condamner dédaigneusement, alors que la tradition augustinienne la favorise; alors que saint Thomas laisse, en principe, la voie libre, et que Benoît XIV n'y contredit pas; alors qu'avant saint Thomas, Richard de Saint-Victor n'est peut-être pas moins téméraire, sur le point en litige, que Ruusbroec lui-même; alors que ce dernier, homme saint et sage, adversaire déclaré de l'illuminisme, et parfaitement conscient de la portée théologique de ce qu'il écrit, croit pouvoir adresser à ses lecteurs l'avertissement suivant : « Quae cum ita se habeant, obsecro omnes, ad quorum manus ista notitiamque pervenerint, si quidem ea non intellexerint, neque in spiritus sui fruitiva unitate sentiant ac experiantur, ut ne quod hinc offendiculum capiant, sed sinant esse id quod sunt : neque enim nisi vero consentanea prolaturi sumus » (1)? Comment, du reste, taxer de témérité théologique un écrivain admiré et défendu par un Denys le Chartreux, un Ve Louis de Blois, un saint Pierre Canisius, un Bienheureux Robert Bellarmin, un Ve Léonard Lessius? On peut certes ne pas le suivre; le condamnera-t-on au nom des principes incontestables de la théologie?

Mais si l'on admet, au moins comme recevables, les prétentions de Ruusbroec, ne devrait-on pas interpréter avec moins de scepticisme qu'on ne le fait généralement, d'autres relations d'oraisons

(1) *Rusbrochii Opera omnia*. Traduction de Surius. Cologne, 1552, p. 369.

contemplatives très élevées ? Cette latitude faciliterait singulièrement l'exégèse comparée des textes mystiques, que l'on met parfois un peu à la torture, il faut l'avouer. Mais où s'arrêter dans cette voie?...

Tout ceci laisse perplexe. Du moins saura-t-on gré à quelques auteurs récents, tels les PP. Gardeil et de la Taille, d'avoir, en partant des principes théologiques les plus sévèrement triés, reconnu nettement, au terme des ascensions du contemplatif, une proximité divine immédiate, qui ne souffre plus l'intermédiaire du discours, si abrégé soit-il. En cela, ils font droit, plus que d'autres théologiens actuels, à l'exigence impérieuse des documents mystiques.

Peut-on demander davantage ? Si, pour les raisons historiques esquissées plus haut, on se résout à suivre Mgr Waffelaert commentant Ruusbroec, on le fera sans se dissimuler que la théorie d'une « vision de Dieu » immédiate, mais non strictement béatifique, n'a point encore trouvé d'expression théologique entièrement satisfaisante. Entre cette vision imparfaite, transitoire, et la véritable vision béatifique, il semble, qu'au vœu de la tradition, la différence devrait être autre chose qu'un pur degré d'intensité. Mais ce caractère différentiel, où le chercher ? Le suivant existe en tout cas, et même est concédé par tout le monde : la vision béatifique doit être saturante, la vision terrestre (même directe) ne l'est pas et *ne peut* l'être ; en effet, la vision béatifique, étant proportionnée à la charité surnaturelle de chaque âme bienheureuse, et dans ces limites ne rencontrant aucun obstacle, remplit toujours complètement la capacité actuelle de cette âme ; au contraire, la vision contemplative — grâce de pur privilège — non seulement n'est point astreinte à une loi d'exacte proportion, mais, puisqu'elle se déroule dans une âme encore entravée par le corps et incapable donc de se livrer totalement à l'étreinte divine, ne peut jamais être entièrement saturante. La vision mystique de Dieu, à supposer qu'elle soit directe, devrait être dite, assurément, « transitoire et d'intensité faible », mais, de plus, incomplètement prenante,

« voilée » donc en quelque façon et non « béatifique », au sens technique du mot (1).

Cette note différentielle, assez grosse de conséquences pour qu'on ne la puisse taxer d'échappatoire futile, donnerait-elle satisfaction aux légitimes exigences de la théologie? Personnellement, j'incline à le croire ; je reconnais, d'ailleurs, que beaucoup de représentants qualifiés de la « science sacrée » sont d'un autre avis.

J. MARÉCHAL, S. I.

(1) L'état de ravissement (*raptus, alienatio a sensibus*), exigé par saint Augustin et par saint Thomas pour toute vision terrestre de l'essence divine, n'est qu'imparfaitement comparable à la mort : il libère la fine pointe de l'esprit, sans pour cela soustraire l'âme à la sollicitation sourde de multiples activités corporelles persistantes.

Religion, Christianisme, Catholicisme

III. — Le Catholicisme

Entre la religion naturelle et le Christianisme, il y a un abîme, que la grâce seule a comblé. Entre le Christianisme et le Catholicisme, il n'y en a pas.

Jamais, même en se perfectionnant sans cesse, le simple culte des hommes n'aurait atteint Dieu, comme il l'atteint dans l'Homme-Dieu. Mais, à moins qu'on ne l'arrête à mi-route, la religion du Christ ne peut être que la religion catholique.

Le Christ, en effet, n'est pas complet sans l'Église qui le prolonge; et l'Église qui prolonge le Christ est l'Église romaine. Deux vérités, qu'il faut, bien rapidement d'ailleurs, considérer l'une après l'autre.

I

L'Homme-Dieu n'est pas complet sans l'Église qui est son prolongement.

Pour savoir ce qu'est le Christ complet, il faut consulter *l'Écriture* et *la Tradition,* comme nous l'avons fait pour savoir ce qu'est le Christ, considéré comme un individu isolé.

Mais une telle étude demanderait de longs développements : il ne peut donc être question de la mener en ces pages, d'autant plus que nous espérons en faire, à brève échéance, le sujet d'un volume (1). Pour l'instant, quelques indications suffiront.

Dans *l'Ecriture,* nous ne considérerons que quelques livres principaux. D'abord, les évangiles synoptiques. Ils ne fournissent encore que quelques traits isolés, mais déjà extrêmement nets. Le Règne de Dieu, que Jésus vient instaurer se présente comme

(1) *Le Christ, vie de l'Église. Étude de théologie historique.*

étroitement uni au Sauveur; il comporte une présence perpétuelle de Jésus au milieu des siens; plus encore : une unité entre lui et les fidèles. Aussi lorsque le juge, au dernier jour, prononcera la sentence définitive sur notre race, résumera-t-il toute notre histoire et toute celle du royaume en une affirmation d'identité : « J'avais faim, dira-t-il, et vous m'avez donné à manger; soif, et vous m'avez donné à boire; j'étais nu, et vous m'avez donné des vêtements ». Lui seul, en quelque sorte, aura donc véritablement existé sur la terre; et à lui seul aura été fait, tout ce qui aura été fait.

Donc, continue saint Paul, le Christ et les siens ne font pas deux, mais un : un seul organisme, un seul corps, un seul homme, un seul Christ. Il est la tête, eux les membres, et lui le tout. Cet évangile, Jésus lui-même est descendu du ciel, pour l'apprendre à Paul : « Je suis Jésus que tu persécutes », lui a-t-il dit; et désormais Paul ne veut pas savoir autre chose. Partout, il annonce que le Christ est dans les fidèles, et les fidèles dans le Christ; que la vie, la mort, et surtout la résurrection et la glorification du Sauveur se prolongent dans les hommes, et qu'elles sont même l'unique espoir et l'unique justice ici-bas. Dieu ne nous voit et ne nous bénit qu'en son Fils bien-aimé; dès lors, tous les hommes, juifs et gentils, grecs et barbares, sont également appelés à la même dignité surnaturelle, dans l'unique corps du Christ.

Aussi, ajoute saint Jean, en poussant la même doctrine à ses dernières conséquences, les chrétiens, unis dans le Christ, sont-ils, en lui, quelque chose de divin et d'humain à la fois, comme lui-même est homme et Dieu en même temps. L'Incarnation se continue dans la grâce qui divinise; et le quatrième Évangile n'a été écrit que pour donner cette vue totale du plan de Dieu : pour que les chrétiens croient que Jésus est Fils de Dieu, et que, en croyant, ils aient la vie en lui. Entre la génération éternelle du Fils et notre justification dans l'Homme-Dieu, il n'y a pas de coupure : comme le Christ vit du Père, les chrétiens vivent du Christ; il est la vigne, eux les sarments; il est la lumière, et eux voient en lui; ils demeurent en lui, et lui en eux.

On ne peut rien concevoir de plus fort que les dernières paroles de Jésus, dans le dernier de ses discours. Jésus demande à son Père, que, comme lui est un avec le Père, ainsi, nous, en eux, nous soyons un. L'unité des chrétiens, l'unité du corps mystique n'a donc que dans l'unité des Personnes divines son commencement et son exemplaire. Unité participée, assurément; participation très imparfaite, oui encore; et qui ne nous vient que dans la mesure où tout est commun entre le chef et les membres; oui, toujours. Mais participation réelle, et qui force même l'amour du Père à descendre jusqu'au dernier des fidèles, parce que le Christ s'étend jusque là ; *ut dilectio, qua dilexisti me, in ipsis sit, et ego in ipsis*. Le corps mystique est théandrique, par l'Homme-Dieu et à l'imitation de l'Homme-Dieu.

Sur ce thème inspiré, la pensée chrétienne a médité, pendant des siècles.

Et, de même que le Christ prend sa plénitude dans l'Église, cette vérité a pris sa plénitude dans la dogmatique ecclésiastique.

Peu à peu, une doctrine s'est élaborée, qui, en formulant l'Incarnation, a formulé du même coup la vivification des hommes dans le Verbe incarné. Travail séculaire, comme nous l'avons déjà dit en parlant du dogme christologique; travail ecclésiastique aussi, et auquel, l'une après l'autre, toutes les grandes autorités théologiques ont coopéré. Il arrive à bout au cinquième siècle, dans l'enseignement de saint Cyrille d'Alexandrie.

Pour le Docteur de l'Incarnation, comme pour l'Évangéliste de l'Incarnation, il y a continuité entre l'Incarnation et la vivification des chrétiens dans le Verbe incarné. Voici comment le saint présente son système. Comme principe, il pose le dogme christologique : le Christ est vraiment Dieu, vraiment homme, vraiment un. Comme première conséquence, il déduit les excellences de la nature humaine du Sauveur. Celle-ci, dit-il, tout en nous étant consubstantielle, est le corps, le sang, l'âme, de la Vie éternelle. Le Verbe, en effet, est Vie, Vie par excellence. Or, il ne fait qu'un

avec son humanité. Il faut donc que celle-ci soit vivifiante, non par elle-même, sans doute ; mais par son union étroite avec la Vie. Ainsi s'achève la Christologie de notre saint, ou plutôt, ainsi devient-elle une Ecclésiologie. Voici, en effet, la dernière conclusion: rendue vivifiante par son union avec la Vie, l'humanité du Christ contient donc en elle, à la façon d'un principe, la vie surnaturelle de tous les régénérés. Pour la voir en la plénitude de son expansion et de sa réalité, c'est dans l'Eucharistie qu'il faut l'étudier, là où réellement et « physiquement », elle met en nous notre vie surnaturelle. Vie surnaturelle qui nous laisse chacun en notre personnalité propre, assurément, mais qui, en même temps, nous rattache tous ensemble, par notre commune union à la même humanité vivifiante du Christ. Ainsi le Verbe incarné est en nous tous, en tant qu'il est homme ; ainsi sommes-nous tous divinisés, en tant qu'il est en nous ; et tout cela provient exclusivement de l'Incarnation qui, en divinisant l'humanité du Sauveur, l'a rendue apte à nous diviniser tous.

Doctrine singulièrement parfaite, et d'une splendide venue : d'un seul trait, elle dessine l'Incarnation et, en prolongement, l'Église, l'unité et la sainteté de la vie chrétienne, la divinisation par la grâce. Ses éléments sont à peu près ceux dont est fait le dogme de la médiation du Sauveur, mais autrement synthétisés. Ce dogme, disions-nous dans notre article précédent, exprime à la fois que le Sauveur est un avec le Père, un avec les hommes, un en lui-même. Cette triple unité du Christ, dans la synthèse de saint Cyrille, se ramène à une seule. C'est parce qu'elle ne fait qu'un avec Dieu, explique-t-il, que l'humanité du Sauveur possède une unité si parfaite, que, en celle-ci, nous sommes tous repris.

Une synthèsesemblable se retrouve dans la théologie scolastique. Elle est même si semblable, malgré la diversité des préoccupations, des vocabulaires, des points de départ et des mentalités philosophiques, que la rencontre trahit l'assistance de l'unique Maître qui ne cesse de vivre dans la pensée des siens. Elle s'est formulée, sous l'influence de saint Augustin, en une doctrine de la grâce.

Le Christ, dit l'École, possède la grâce de trois façons. Il a la grâce d'union, c'est-à-dire que son humanité a reçu, par l'union hypostatique, le maximum possible de rapprochement avec Dieu. Il a ensuite la grâce individuelle, c'est-à-dire que son humanité est sainte en elle-même, à cause de son union avec le Verbe. Il a enfin la grâce de chef, c'est-à-dire que son humanité intervient dans tout l'ordre du salut, en répandant, en « influant », selon le terme consacré, la vie surnaturelle dans tous les chrétiens. Et ces trois grâces, d'après l'enseignement commun, ne sont que le prolongement d'une seule. La grâce d'union, à elle seule, produit, la grâce individuelle du Sauveur, et elle la produit si parfaite, si infinie même, en un certain sens, qu'elle est apte à produire la sainteté de toute l'Église.

Pour les scolastiques, donc, comme Cyrille d'Alexandrie, l'Église n'est pas autre chose que le Christ, mais le Christ pris en sa plénitude, tête et corps; et l'Incarnation n'a sa formule complète, que si elle affirme la divinisation de toute l'Église dans le Verbe incarné.

II

Or, l'Église qui, véritablement, est la plénitude de l'Homme Dieu, est l'Église catholique.

La doctrine de Chalcédoine, allons-nous voir maintenant, à moins qu'on ne l'arrête à mi-chemin, est la doctrine de Trente et du Vatican : la même phrase, avec le même ton et le même sens, mais prononcée jusqu'au bout.

Prenons donc quelques vérités particulièrement essentielles au christianisme; comparons sur ces points, l'enseignement catholique à celui des sectes dissidentes, spécialement à celui des protestants, auxquels nous songeons surtout ici, et voyons de quel côté on est fidèle au dogme christologique, et, donc, à Jésus-Christ (1).

(1) On trouvera des développements sur le même thème dans l'ouvrage toujours moderne de Moëhler : *La symbolique*, et dans l'étude du P. P. Charles, *La Robe sans couture* (Mus. Lessianum).

Et, d'abord, qu'est-ce donc la vie chrétienne, la religion qui est en nous?

Elle n'est pas la production de notre nature, répondent tous les chrétiens : elle vient du Christ, et, comme le Christ, elle vient de Dieu.

Et même, continueront les protestants, elle n'est qu'au Christ : lui seul est saint, même en nous, et nous, nous ne sommes rien devant lui. Seulement, sa sainteté est si vaste, qu'elle recouvre nos misères, et que Dieu, en ceux qui ont la foi, ne voit plus que le voile éclatant des mérites sous lequel le Christ les dérobe.

Mais alors, dit l'Église catholique, le Christ n'est pas vraiment la vie des âmes, puisqu'il ne les fait pas vivre. Et s'il n'est pas assez saint, pour causer en nous une sainteté réelle et intrinsèque, peut-on encore dire qu'il ne fait qu'une personne avec le Saint des Saints? Dans le Sauveur, l'union est parfaite entre la nature divine et la nature humaine. Pourquoi, alors, tenir séparés, en nous, le divin et l'humain, la grâce et la nature?

Que vient-on encore parler, dans le chrétien, d'une humanité corrompue et impuissante à bien agir? Dans le Christ, les deux natures sont solidaires, et son humanité ne subsiste pas en dehors de la divinité. Pourquoi, dans les Chrétiens, la nature existerait-elle à part, échappant, en elle-même, à l'emprise du Verbe qui s'est fait chair?

La nature, à elle seule, n'est rien au point de vue surnaturel, dit-on. Oui sans doute; mais la supposition est fausse : en fait, la nature seule est si peu de chose en dehors de la grâce, qu'elle n'a pas même à être envisagée : elle est ce que la grâce doit saisir, sanctifier, diviniser.

Le Christ est tout, dit-on; — oui, sans doute; mais alors son œuvre n'est pas d'anéantir. Il est tout en nous, — oui; mais il n'y sera rien, si son entrée en notre âme n'est qu'un refoulement de nous-mêmes. Pour qu'il soit tout, pour que notre justification n'ajoute ni ne supprime rien au mystère de l'Incarnation, il faut qu'elle soit l'Incarnation mystiquement prolongée. Mais alors, il

faut que notre vie surnaturelle, dérivée de celle du Christ, soit analogue en nous à ce qu'elle est en lui. Or, dans notre chef, l'humanité est sainte en elle-même, quoique non par elle-même. Il faut donc dire que, en nous aussi, qui sommes son corps, elle est sainte en elle-même, quoique non par elle-même.

Or, telle est la doctrine catholique de la justification. Elle seule, comme on voit, ne rougit pas de l'Incarnation.

La même chose apparaît, et presque de la même manière, si nous considérons la doctrine des bonnes œuvres.

Il faut faire le bien, tâcher de ressembler, en nos actes et en nos dispositions d'âme, au Verbe incarné : tous les chrétiens le déclarent.

Mais, continuent les protestants, il ne faut pas s'imaginer que nos bonnes œuvres aient quelque efficacité dans l'œuvre de notre salut. *Deo non fit additio.* Nos œuvres sont nécessaires, parce que Dieu les exige ; mais elles sont inutiles, parce qu'elles sont finies, et qu'elles n'ajoutent rien à l'infini.

Tout cela pourrait être vrai, répond l'Église catholique, si le Verbe ne s'était pas incarné : on n'ajoute rien à Dieu, oui ; mais Dieu lui-même s'est adjoint l'humanité. L'action humaine est donc intégrée dans le Christ, en l'opération théandrique d'un seul agissant, l'Homme-Dieu. En nous, sera-t-elle si différente de ce qu'elle est en notre chef, qu'elle demeure, même lorsque nous sommes incorporés en lui, l'effet de nos seules ressources ? Périsse une telle suffisance et une telle déréliction. Activité naturelle et activité surnaturelle sont unies en nous, — toutes proportions gardées, car on voit ici les distinctions à faire — comme sont unies, dans le Christ, les deux opérations, humaine et divine. Pas de séparation, pas de confusion non plus : « chaque forme produit, mais en communion avec l'autre, ce qui lui est propre », selon la formule de saint Léon. *Non ego tamen, sed gratia Dei mecum.* Ce qui agit, en nos bonnes œuvres, ce n'est, ni nous seuls, ni la grâce seule ; mais nous et la grâce avec nous. Quand l'œuvre est

faite, elle a un prix divin, à cause de la grâce ; elle est nôtre, à cause de notre opération, et elle ne fait qu'un, puisque la grâce de l'Incarnation est l'union du divin et de l'humain. Nous faisons donc vraiment des œuvres divines, dignes des rétributions éternelles. Le nier, c'est dire que l'œuvre de l'Incarnation ne va pas jusqu'au bout d'elle-même, c'est-à-dire, jusqu'au bout du corps mystique.

Pour faire mieux apparaître la continuité entre la doctrine catholique des bonnes œuvres et la christologie, comparons le rôle assigné, des deux côtés, à l'effort humain.

L'humanité du Christ nous a sauvés, disent les Pères, mais non pas en étant le principe premier de notre salut. Au commencement, il n'y a que Dieu et le Verbe et l'Esprit, et c'est d'eux que tout vient. Dans le Christ, le principe premier de tout est la divinité. Seulement, dans le Christ, le Verbe s'unit à l'humanité, pour que son action soit plus adaptée aux hommes, et que les hommes, en lui, soient rapprochés de Dieu. Cette humanité médiatrice lui est donc un moyen, un instrument, et la causalité qu'elle exerce est une causalité instrumentale. Comme les scolastiques, la plupart du moins, l'ont expliqué, cette causalité instrumentale est réelle, physique, et elle tient même, parmi les causalités instrumentales, une place à part, tant elle est excellente.

Cohérente avec elle-même et avec la vérité chrétienne, la théologie catholique, dans la doctrine des bonnes œuvres, ne fait qu'adapter à l'action chrétienne cette conception de l'action du Christ. Nos efforts n'ont pas de valeur par eux-mêmes, dans l'ordre du salut ; c'est vrai. Cependant, Dieu qui n'a pas dédaigné notre race, se sert d'eux pour nous sanctifier. Ils ont donc une vertu formidable. Et cela, non par une sorte de causalité occasionnelle, comme s'ils n'étaient que le signal auquel répondraient des forces supérieures et toutes séparées. Non, leur vertu est en eux, quoique non par eux ; ils ont une efficacité réelle, quoique secondaire et dérivée : une efficacité instrumentale, on ne saurait pas mieux dire.

Rattachés au Christ par incorporation mystique, comme l'humanité du Christ est rattachée au Verbe par union hypostatique, ils voient se prolonger en eux, par le Christ, la qualité d'instrument de Dieu, qui était dans le Christ.

Humilité donc et oubli de nos intérêts; rattachement, dépendance, obéissance : pour nous sauver nous-mêmes, nous ne sommes que des instruments. Mais fierté aussi, joie, allégresse : dans cette œuvre divine, nous avons notre rôle actif, indispensable même, à jouer.

Nous retrouvons donc ici, dans l'attitude catholique, cette même opposition de grandeur et de bassesse, qui, du Christ, passe dans l'attitude chrétienne. Seulement, ici, l'Incarnation allant en nous, jusqu'au bout de ses effets mystiques, et les extrêmes s'étant tout à fait rapprochés, c'est en nous qu'éclate la différence entre la grâce divine et l'humanité pécheresse.

Des œuvres, réclame l'Église, des œuvres humaines, puisque la divinisation de l'univers est en jeu. Que les fidèles s'y mobilisent tout entiers : qu'on s'ingénie à combiner les doctrines spirituelles les plus sûres, qu'on déploie, pour se sanctifier, toute l'énergie, toute la sagacité, toute la comptabilité même dont l'homme est capable en ses propres affaires. Que, sur le terrain de l'action collective, missionnaire et catholique, il y ait des œuvres aussi, des études sur les méthodes, des associations et de la discipline, des cotisations même, des illuminations et de la réclame. Le salut du monde est affaire humaine et, sauf le miracle et les sacrements, nous ne savons rien, sinon que les hommes sont responsables de la vie éternelle des hommes. Que rien d'humain, donc, n'ait la cruauté de se dérober.

Humanisme intégral, par conséquent, — ou plutôt, humanisme surnaturel. Cette exaltation de toutes les ressources humaines n'a ni son principe, ni son but dans l'homme. Il faut respecter nos efforts, vénérer nos prières, ériger l'estime de notre action à la hauteur d'un culte. Mais il faut songer en même temps à la lamentable insuffisance de toute cette équipée. Si Dieu ne faisait leur force,

c'est en vain que remueraient des pierres les constructeurs de la maison. Oubli de nous, donc, on ne peut assez le redire, abnégation, humilité. Et aussi, ce que nous regrettons de n'avoir pas possibilité de développer en ces pages, esprit de pénitence, de sacrifice, d'immolation, en union à Jésus-Christ.

Humanisme, oui, mais dans lequel l'homme doit renoncer à se gonfler d'une creuse importance, pour être repris, comme instrument, dans une œuvre qui le dépasse et qui le comprend. Il ne s'agit pas de former en nous de robustes et subtils animaux raisonnables : la destinée de membre du Sauveur est de ressembler au Père éternel.

Voyons encore, sur un autre point, le même contraste. Nous songeons à l'aspect humain que prend, en nous, l'œuvre de Dieu.

Une des raisons qui empêchent les protestants d'unir réellement notre action humaine à l'action divine, est la banalité, la lourdeur de notre effort. Nos vertus sont si tièdes, nos progrès si imperceptibles. Comment croire que Dieu vit en cela ? Si Dieu vit en nous, tout en nous doit marcher à son pas.

Rigorisme donc : qu'on soit de fer pour imposer aux hommes, sur l'heure, une sainteté parfaite ; ou mépris : qu'on leur dise une bonne fois de ne plus songer à s'immiscer dans l'œuvre de Dieu. Mais, en tout cas, piété : qu'on ne solidarise pas la grâce avec notre pesante allure.

La doctrine spirituelle catholique n'a jamais admis ces outrances. Bien pénétrée que Dieu ne se montre à nous que dans l'Homme-Dieu, elle déclare que les vues de Dieu sur nous sont humaines. La grâce ne saccage pas plus les lois naturelles, que la divinité n'a altéré la nature humaine du Sauveur. Les miracles, même les miracles intérieurs, sont rares. Les lois de notre psychologie, de notre action, de notre façon de progresser, sont l'instrument dont Dieu se sert, et non pas l'obstacle qu'il fait sauter. Mais en tout cela, cachée comme la vie d'un organisme et secrète comme le Dieu dont elle vient, circule la grâce de Dieu. La merveille propre

du christianisme n'est pas Dieu, mais l'Homme-Dieu, et la merveille de la religion chrétienne, déclare le Christianisme, n'est pas ce que Dieu fait seul, mais ce qu'il parvient à nous faire faire. Lamentables misères, sans doute, si on les compare à Dieu et si l'on ne voit que leur aspect humain, mais magnificences, si l'on songe qu'elles ont poussé sur notre boue, et qu'une sève divine, lentement, y travaille.

Si nous passons maintenant de l'ordre de l'action à celui de la connaissance, nous allons voir, là aussi, que le Catholicisme, et lui seul, croit à l'Incarnation jusqu'au bout.

Prenons pour exemple l'attitude devant la science théologique. Rien n'est plus caractéristique.

Les protestants, toujours en garde contre les infiltrations de l'élément naturel dans le surnaturel, l'ont honnie, comme un monstrueux mélange de cogitations humaines avec la vérité transcendante. Les Grecs eux-mêmes ont une certaine suspicion pour les systèmes et les mots nouveaux.

Comme si le Verbe ne s'était pas uni à la chair dans le Christ.

L'Église catholique, elle, dès l'âge des Pères, n'a pas hésité à « penser » le révélé, et jamais elle n'a cessé ni ne cessera d'en chercher l'intelligence la plus complète, de l'organiser en système, bref, d'en faire objet de science. Elle sait, elle qui prolonge le Christ, que, depuis que, dans le Christ, la lumière éternelle s'est unie à un cerveau humain dans l'unité d'une personne divine, la vérité subsistante a partie liée avec l'intelligence humaine. De même que le Christ, parce qu'il est uni à la vie, rend nos actions salutaires et vivifiantes; ainsi, parce qu'il est un avec la lumière, il fait lumineux nos regards. Et de même que toute sainteté, dans l'Église, n'est pas une ajoute à la sainteté du Christ, mais seulement un effet et une efflorescence de ce qui est chez lui en plénitude; ainsi encore, tout ce que la théologie catholique montre d'unité et de beauté dans la révélation ne fait que rendre plus abordable et plus humaine la plénitude de vérité qu'est notre chef.

Si donc, dans la théologie, il faut distinguer soigneusement ce

qui est vérité de foi, et ce qui est explication théologique, il ne faut cependant pas mettre de coupure. — Les deux natures, dans le Christ sont unies *inconfuse*, *inseparabiliter*. — L'effort humain, assumé par la grâce, n'est plus exclusivement humain, et, dans le Christ, nos balbutiements sont, non pas principes évidemment, mais cependant, porteurs de lumière éternelle.

Nous avons jusqu'ici considéré les chrétiens surtout en leurs individualités séparées. Reste à les voir en leur vie collective. Ici encore, et surtout, la conception catholique de la vie chrétienne est seule fidèle à l'Incarnation.

L'humanité du Christ, dit le dogme de Chalcédoine, parce qu'elle est unie au Verbe de Vie, est la vie du monde. Le monde entier est donc vivifié par un seul.

Par conséquent, continue la dogmatique catholique, la vie de chaque fidèle communique, en son principe, avec la vie de tous les autres. Elle est donc, toute personnelle qu'elle devienne à chacun, chose universelle en son fond. De même que, par leur vertu propre, les actions du Christ étaient salutaires pour toute l'humanité, de même, par la vertu intrinsèque qu'ils tiennent de leur incorporation intrinsèque dans le Christ, tous les actes méritoires des fidèles coopèrent au salut du monde entier.

Cette doctrine de la communion des saints, qui n'est qu'un aspect de la doctrine catholique des bonnes œuvres, a, comme cette dernière, suscité les réclamations des protestants.

Blasphème contre le Christ, ont-ils dit. Il y a une injure à l'universelle médiation du Sauveur, en cette multiplication d'interventions salutaires. Le Christ, seul, a assez fait pour tous.

L'Église catholique elle, va autrement. Refusant, encore et toujours, de séparer en nous ce que Dieu a uni dans le Christ, elle voit la médiation du Christ assez excellente, pour se prolonger, dégradée mais réelle, aussi loin que le corps mystique étend, par

grâce, l'Incarnation. Comme le Sauveur, tous les chrétiens, et tous les actes des chrétiens, sont catholiques et universels.

Ils ont donc, tous ensemble, une unité.

Et cette unité, déclarent toutes les confessions chrétiennes, est celle du Christ.

Aussi, continuent les protestants, n'en faut-il pas ajouter d'autre. L'Église n'a qu'un chef : l'Homme-Dieu ; nul homme, fût-il Pierre ou le Pape, ne peut, sans blasphème, se déclarer pasteur universel.

Au contraire, affirme l'Église, pour que l'Homme-Dieu demeure toujours notre unique chef, il faut que les Papes soient toujours ses vicaires. L'unité de l'Église, dans l'Homme-Dieu, doit être humaine, et une unité humaine, c'est un homme ; et dans la partie de l'Église qui milite encore sur la terre, ce doit être un homme vivant sur la terre, visible, réel, en chair et en os, comme est, sur cette terre, le prolongement de l'Incarnation. Non seulement les paroles du Sauveur l'assurent ; mais même sa personne et le rôle joué par son humanité visible le rendent hautement admissible : il doit y avoir ici-bas, toujours, un homme, dont la fonction, pas la personne évidemment, soit celle de Jésus. Une simple concorde, la simple unanimité d'un sénat d'évêques ou de patriarches n'y suffiraient pas : cela s'effrite aux heures de crise et devient imperceptible au moment des tempêtes ; alors que, cependant, le signe de ralliement devrait être le plus incontestable. Ces unités purement spirituelles et intérieures ne sont pas celles que, en s'incarnant, Dieu a choisies, ni celles qui conviennent à notre nature qu'il s'est unie.

Une dans le Christ, avant de se multiplier, par participations déficientes, dans les fidèles, la vie chrétienne doit être une, avant d'être multiple, et pour pouvoir être multiple.

Les protestants voient, dans l'unité ecclésiastique, le résultat des aspirations communes répandues dans les chrétiens et comme l'aspect social du surnaturel. L'autorité ecclésiastique, à son tour, n'est pour eux que la condition de l'unité et de l'entente, simple

fonction de la collectivité. Aussi, disent-ils, ne doit-elle gêner en rien l'expansion de la piété privée ni la liberté des enfants de Dieu.

Oui, dit l'Église, s'il n'y avait pas eu d'Incarnation. Mais, dans l'ordre surnaturel, c'est l'unique Christ qui influe dans les siens la vie et le mouvement. L'unité et l'autorité sont donc le principe de la multitude des membres, loin d'en être l'émanation.

Or, la grâce de l'Incarnation continue à nous vivifier. Dieu s'occupe de nous, non d'une façon toute intérieure et spirituelle, mais d'une manière visible. La grâce fait corps avec des rites extérieurs, avec des gestes, avec des personnes. En cela consiste ce qu'on pourrait appeler l'ordre sacramentel, dont les sacrements sont la réalisation parfaite, mais dont le principe régit toute l'économie du salut. L'Église entière est comme un vaste sacrement, au sens large du mot : une forme visible de la grâce invisible, un organisme empirique qui sert d'instrument et de canal à la vie divine.

Aussi, la soumission au magistère, l'observation de préceptes ecclésiastiques — et, plus encore, l'obéissance totale, l'obéissance religieuse — ne sont-elles pas des contraintes, mais les liens nécessaires, et d'autant plus bienfaisants qu'ils sont plus serrés, qui rattachent les membres au corps et l'outil à l'ouvrier. La gêne et l'étouffement suprême serait d'être coupé de la vie et de la vérité.

La vie chrétienne, encore une fois, n'est qu'un prolongement de celle du Christ. Seul, parmi les confessions chrétiennes, le catholicisme est chrétien jusqu'au bout.

III.

Le catholicisme est donc, non pas une des religions chrétiennes, mais « la religion chrétienne »; de même que le Christianisme est, non pas une des religions humaines, mais « la religion ».

Devant les autres confessions chrétiennes, son attitude est, à la fois, simple et complexe : parce que sa pureté et sa totalité sont le

jugement et le discernement de ce qu'elles ont de mélangé et d'incomplet.

D'une part, elles possèdent d'authentiques éléments chrétiens, en quantités variables, sans doute, et tendant parfois, hélas, vers zéro. Mais elles en possèdent : elles croient à l'Incarnation, à notre union, dans le Christ, avec le Père et l'Esprit; elles recommandent l'attitude filiale envers Dieu, la confiance, l'humilité, la prière; elles ont le Pater, le signe de la croix, des rites apostoliques et même de véritables sacrements. Ces dons du ciel conservent leur valeur transcendante, quels que soient nos péchés, à nous chrétiens qui avons brisé par nos fautes l'unité du Christ. Partout où ils sont, ils réclament une vénération pleine d'amour, et le protestantisme, à cause d'eux, et malgré tout, est saint.

Mais cette vénération ne peut pas dégénérer en indifférence doctrinale. A côté, en effet, de ces éléments chrétiens, qu'il conserve, le protestantisme a placé une négation. Par suite d'une répugnance naturaliste à admettre que notre substance, nos actes, nos connaissances, notre unité ecclésiastique et son autorité, soient vraiment unis à l'action divine et intrinsèquement divinisés, il ne veut pas admettre, dans les chrétiens, l'union du divin et de l'humain qui, réalisée en plénitude, constitue le Christ.

S'il se bornait à dire que semblable élévation dépasse nos mérites humains, il dirait la vérité même. S'il n'élevait qu'une difficulté de fait, en prétendant la collation de cette grâce insuffisamment démontrée, il n'y aurait lieu qu'à une discussion de faits. Mais, en réalité, semble-t-il bien, l'objection est une question de principe. Il ne croit pas notre nature capable d'une telle grandeur, et il voit un blasphème — une excessive kénose — à unir Dieu si étroitement avec notre limon.

Or, toutes proportions gardées, le blasphème est celui qu'on a trouvé intolérable sur les lèvres de Jésus : « Comment, toi, un homme pourtant, tu te fais Dieu ! ».

Et de fait, la répugnance à admettre, dans les chrétiens, l'union réelle et intrinsèque de l'humain et du divin, porte, de plein droit,

sur l'exemplaire transcendant de cette union, sur l'Homme-Dieu et son Incarnation.

Et cependant, le protestantisme veut croire à l'Incarnation.

Il est donc constitué par deux tendances opposées, portant sur le même objet : foi dans le Dieu incarné, et incrédulité envers ce même Dieu incarné, tel qu'il est continué dans le catholicisme.

Pas de stabilité possible, en un tel antagonisme intérieur. A moins qu'il ne s'arrête de vivre, dans la stagnation, le protestantisme ne peut se développer, qu'en s'opposant de plus en plus à soi-même, pour finir, à force de se heurter contre soi, dans l'effritement.

De deux choses l'une : ou la négation l'emportera, ou l'affirmation. Si c'est la négation, si, par respect pour Dieu, par mépris pour l'homme, ou par souci d'autonomie naturelle, il faut séparer le divin de l'humain dans le chrétien; les mêmes raisons doivent demander la même séparation dans le Christ. Plus d'Homme-Dieu, donc, et plus de Christianisme.

Et même, peut-on s'arrêter là? S'il faut tenir Dieu loin de nous, que devient la religion, qui n'est, par essence, qu'une tendance vers Dieu? Le vrai Dieu, faudra-t-il dire, est inaccessible et inconnaissable : pour nous, il est comme s'il n'était pas. Emprisonnés que nous sommes en notre être fini, nous n'atteignons, en nos aspirations vers le transcendant, que de pauvres rêves d'hommes; la religion n'est qu'un songe et qu'un sentiment; certains diront même un cauchemar; mettons, le plus beau des rêves et des idéaux; mais en fin de compte, une fumée de notre cerveau.

Ainsi s'avance une déchirure. Dans cette trame bien tissée qu'est l'œuvre de Dieu, tout se tient : attaquer l'Église, c'est donc pécher contre le Christ et contre soi. Mais aussi, en sens inverse, se prendre comme on est, tendre au Bien suprême de toutes ses forces, c'est être prêt, quoique sur un plan inférieur, à monter, par la grâce, vers le Dieu incarné. Et surtout, être chrétien, même de façon inachevée, c'est posséder en soi un élément catholique, qui tend vers l'Église Catholique.

Tel est, dans l'alternative qui se pose à l'intérieur des confessions chrétiennes, le second membre. Par la grâce de Dieu, l'affirmation peut l'emporter sur la négation, la foi dans l'Homme-Dieu peut l'emporter sur la répugnance à admettre la réalité théandrique de l'Église.

Et, qu'on le remarque, pour ce retour à l'unité, le germe se trouve en toutes les religions chrétiennes : il consiste en tout ce qu'elles ont de chrétien. Rien à enlever, par conséquent, sinon des mutilations; rien à supprimer, sauf des arrêts : un chemin qui monte, une graine qui se développe, une fleur qui s'épanouit enfin... Que la vie chrétienne s'intensifie dans les confessions séparées, que les éléments chrétiens, qui font leur persistante grandeur, prennent tout leur déploiement : le Christ et son Église n'ont pas autre chose à demander. Le jour où leur Christianisme sera intégral, elles auront fait tout le nécessaire, pour rentrer dans l'uuité.

Elles seront, enfin, elles-mêmes; car maintenant elles ne le sont pas. Portant, en leur vie même, la négation de leur vie, elles sont en angoisse de mort, ou d'enfantement.

En se rattachant à l'Église catholique, elles se trouveront, non dans un milieu étranger, mais chez elles, dans l'unique maison de famille que Dieu a faite pour le genre humain, et où chaque nation a sa place exacte, préparée d'avance.

Elles auront gagné tout, et elles-mêmes en plus. L'Église, elle n'aura rien acquis, au moins rien acquis d'essentiel. Car, pour ce qui est de perfectionnements secondaires, même importants, la question est différente.

Fait pour l'humanité, le Christianisme ne prend toute sa signification et toute sa physionomie, qu'en informant toute l'humanité. Chaque race, chaque peuple réalise, d'une façon différente, le type humain : autre est le génie latin, autre le génie anglo-saxon, américain ou germanique, autre le génie japonais, hindou ou

congolais. Il y a donc des façons de ressembler au Christ, d'être homme divin dans l'Église théandrique, que seuls certains peuples peuvent réaliser. L'Église catholique ne sera parfaitement chrétienne que lorsque que l'incorporation de toutes les nations dans l'unique corps du Christ, lui aura permis d'expliciter toutes les virtualités divinisantes du Sauveur.

Mais ce ne sera qu'un perfectionnement accidentel, et non pas une véritable ajoute.

Dès maintenant, elle se présente comme catholique et totale. Et cette totalité lui permet d'être aussi intransigeante que douce et humble ; infiniment compréhensive, non à force d'être déformable, mais tant elle est complète.

Non est quo a te omni modo recedatur. On ne parvient pas, quand on a été uni au Christ, à rompre absolument avec Elle. Aussi peut-elle, et doit-elle, considérer comme sien tout ce qui demeure de chrétien, n'importe où. En respectant et en aimant ce qu'il y a de bon dans les autres confessions, elle ne doute, ni de son unique amour, ni de sa fidélité exclusive envers l'Époux. Ce qu'elle s'obstine à admirer, dans les rameaux tombés de l'arbre, est ce que l'arbre y a mis et qui, de toutes les forces vitales qui s'y trouvent, réclame d'être rattaché à la racine.

Exigences totales, mais sans rien d'agressif : on n'est pas sur le même plan ; elle veut être tout, mais non en supprimant rien ; au contraire : en donnant au reste sa plénitude.

Et c'est ce qui la différencie des autres confessions chrétiennes, tout en mettant en elle le centre d'attraction de toutes : elle se distingue, non par une nuance ou une particularité, mais par son intégralité : *differt ipsa ratione quasi generica christianitatis*. Les autres sont constituées par leurs bornes ; elle, par la plénitude avec laquelle elle se laisse assimiler par l'Homme-Dieu.

Toti non fit additio. A une telle perfection, rien ne peut s'ajouter. Par le retour des Églises séparées, l'Église ne gagnera rien, sinon de répandre enfin, en toute leur ampleur, ses énergies bandées et sa vie sous pression.

Il est vrai qu'en fait, l'œuvre de Dieu, en nos lourdes mains, est à peine commencée et déjà déchirée. N'importe. L'Église se dresse comme une revendication, une promesse, un ferment, d'unité universelle. L'Esprit qui est en elle, la fait soucieuse du genre humain.

Nous vivrons vraiment de sa vie, quand nous serons tourmentés du même souci.

Car ce n'est pas seulement sur la carte religieuse du monde qu'il y a des frontières et des déchirures. Qui oserait dire qu'il est catholique, universel, de cœur et d'âme, comme il l'est de nom ? Nos intérêts, nos étroitesses, nos vanités, nos incompréhensions, d'individus, de race, de civilisation, nous empêchent, non seulement d'être hommes dans toute la grandeur du terme, mais de comprendre et de ressentir tout ce que Dieu met, dans notre Église, d'amour pour le genre humain qu'il veut s'unir dans l'Homme-Dieu.

Dans nos âmes donc, comme sur la surface du monde, la vie chrétienne est en lutte contre des frontières. Mission lointaine, et mission toute intérieure ; mais partout, même poussée militante, même océan qui se jette à l'assaut des digues.

Il faudra bien qu'enfin nos égoïsmes cèdent, que nous devenions catholiques, et que, sur la face de l'Église, resplendissent l'immense invitation et l'immense bonté de Dieu.

Ce jour là, le monde ne résistera pas à Jésus-Christ, la catholicité sera un fait.

Car, disons-le pour terminer, le Catholicisme est « le Christianisme » ; et le Christianisme est « la religion », la religion surnaturellement parfaite ; et la religion est le tout de l'homme. L'humanité est donc faite pour le Catholicisme, comme le Catholicisme est fait pour l'humanité.

É. MERSCH, S. I.

La fonction liturgique par excellence : la Messe.

ESQUISSE HISTORIQUE

Au lendemain même de la Pentecôte, nous voyons, d'après le témoignage du livre des Actes, les premiers adeptes du Christ « assidus aux prédications des Apôtres, aux réunions communes, à la fraction du pain et aux prières » (*Act.* II, 42). L'Église vient à peine de naître que déjà, par les exercices de son culte, elle se distingue de la Synagogue : si les nouveaux convertis fréquentent encore les assemblées judaïques et prennent part encore, ainsi que les Apôtres, à la prière du temple (*Act.* III, 1), ils ont cependant des rites spécifiquement chrétiens dont les principaux sont l'initiation baptismale, l'imposition des mains et surtout la « fraction du pain ». Ce dernier rite n'est autre que la Messe primitive ; il va devenir sans tarder l'acte liturgique le plus important, le plus fréquenté et bientôt le seul obligatoire des premières communautés chrétiennes : en effet, par le sacrifice eucharistique qui constitue son essence, la sainte Messe apparaît éminemment comme le centre, la raison d'être de tout le culte chrétien. Autour d'elle vont se grouper et graviter les autres cérémonies rituelles : les saints mystères présideront à la collation de la plupart des sacrements ou la suivront comme son couronnement obligé ; enchassé au milieu des « heures » de l'office divin, dont le « cours nocturne » (Matines, Laudes, dérivées du « Gallicinium », puis Vêpres dérivées du « Lucernaire ») provient comme l'avant-Messe (la Messe des Catéchumènes des premiers siècles) d'un office primitif appelé « Vigile », le Saint Sacrifice, qu'encadre immédiatement le « cours diurne » des petites heures, occupera rapidement au cœur du culte sacré la place privilégiée où nous le voyons désormais resplendir. Point culminant vers lequel convergent toutes les

prières et tous les rites de la sainte Église, la sainte Messe est donc, sans contredit, « *la fonction liturgique* » par excellence, le résumé, l'âme de notre sainte liturgie.

A. — DÉFINITION DE LA MESSE.

1. — *Au point de vue théologique.*

La Messe est un sacrifice visible et réel, institué par Jésus-Christ, pour représenter et reproduire le sacrifice sanglant qu'Il devait offrir une fois sur la Croix, pour en perpétuer la mémoire et en appliquer les mérites aux fidèles jusqu'à la fin du monde (Concile de Trente, Sess. XXII).

2. — *Au point de vue liturgique.*

La Messe est l'ensemble des prières, des leçons, des rites, et des cérémonies au cours desquels ont lieu l'oblation du corps et du sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ sous les espèces du pain et du vin, et la participation, par la communion, à cette oblation.

Nous nous en tiendrons, dans cet exposé, à cet unique point de vue. Mettre en lumière la raison d'être et la signification des éléments multiples et divers qui forment la structure visible de la Messe, et par là renouveler autant que possible, chez ceux qui assistent chaque jour au saint sacrifice, l'intérêt et la piété qu'ils doivent y apporter, engager les autres à y assister plus souvent. Tel est le but que nous nous proposons.

B. — CONSPECTUS HISTORIQUE DE LA MESSE.

Pour faciliter l'intelligence des rites et des formules de la sainte Messe, rien ne nous semble plus opportun que d'éclairer le présent par le passé ; nous ferons donc consister cette étude en un bref conspectus historique de la formation et des développements successifs de la liturgie de la Messe. Il va sans dire que dans cette question, qui a déjà fait l'objet de nombreuses et doctes recherches, nous n'avons nullement la prétention d'introduire de nouveaux

aperçus; nous voulons seulement, en une courte synthèse, établir, spécialement à l'usage du clergé, les principaux résultats acquis par la science archéologique (1).

I. — Eléments essentiels de la Messe.

Les éléments absolument essentiels de la Messe, c'est-à-dire l'oblation de la Victime et la participation à la Victime, nous viennent directement de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Les paroles que le Sauveur a prononcées durant la dernière Cène, lorsqu'Il institua le Sacrement de son corps et de son sang, sont exactement celles que redit le prêtre à l'autel lorsqu'il consacre le pain et le vin; Jésus rompit le pain avant de le distribuer aux apôtres; le prêtre de même rompt la sainte Hostie avant de la consommer; enfin, comme les apôtres, le célébrant et les fidèles participent au corps du Christ par la sainte Communion.

II. — Développements successifs reçus au cours des âges.

A ces rites vénérables, dont l'un, la consécration, est de l'essence du Saint Sacrifice, et dont l'autre, la communion, en est partie intégrante, sont venus s'ajouter, au cours des âges, d'autres rites qui ont peu à peu constitué la Messe telle que nous la possédons aujourd'hui.

1. — CONSTITUANTS PRIMORDIAUX.

La Messe actuelle résulte de la combinaison de deux assemblées distinctes : « La Vigile » et « L'assemblée eucharistique ».

a) *La Vigile.* La Vigile est l'adaptation à la religion chrétienne

(1) Citons quelques ouvrages spécialement utiles sur le sujet. Mgr Pierre Batiffol : *Leçons sur la messe.* Paris, Gabalda. — H. Laboureau : *La messe au cours des âges.* Paris, Lethielleux. — E. P. Bourceau : *La messe : Étude doctrinale, historique et liturgique.* Paris, Beauchesne. — Dom E. Vandeur : *La sainte messe : Notes sur sa liturgie.* Abbaye de Maredsous, Belgique. — Dom F. Cabrol : *Le Livre de la Prière antique.* Paris, Oudin.

des réunions que les Juifs tenaient dans les Synagogues, et durant lesquelles avaient lieu la récitation ou le chant des psaumes, la lecture de la Bible et une allocution, servant ordinairement de commentaire à cette lecture ; la Vigile a formé la première partie de la Messe, sa phase non-sacrificielle, appelée dans les premiers siècle « Messe des catéchumènes », qui s'étend de l'Introït jusqu'à l'Offertoire. Les premiers chrétiens, juifs pour la plupart, recrutés en Palestine, dans les colonies juives ou dans les villes où se trouvaient des synagogues, restèrent fidèles à ces réunions ; les Apôtres eux-mêmes fréquentèrent ces assemblées et y prêchèrent la Bonne Nouvelle. Mais bien vite les chrétiens se réunirent à leur tour en assemblées distinctes, appelées, « Vigiles » parce qu'elles se tenaient à la deuxième ou troisième veille de la nuit ; comme dans les synagogues, on y chante des psaumes, on y lit des passages de la Bible, mais adaptés le plus possible aux nouvelles croyances, ceux, par exemple, qui annoncent le Messie et son œuvre rédemptrice ; on y ajoute la lecture des Épîtres — de saint Paul ordinairement — ou des Actes des Apôtres ; on termine par la lecture solennelle ou le chant d'un passage de l'Évangile, à la suite duquel se place l'homélie du président, de l' « Episcopos », un évêque la plupart du temps. La prédication terminée, les fidèles qui se sentent inspirés de l'Esprit-Saint, — et ce fait se rencontrait assez fréquemment à l'âge apostolique — se lèvent et parlent à haute voix : les uns, sous le coup d'une grande exaltation, prient les bras étendus, et souvent en une langue différente de la leur : ce sont les « glossolales » ; les autres, appelés « interprètes », expliquent à l'assemblée, en le traduisant, ce que les premiers viennent de dire ; d'autres, les « prophètes », parlent au nom de Dieu, soit qu'ils annoncent les évènements futurs, soit, le plus souvent, qu'ils exposent la doctrine chrétienne, comme ceux que l'on nommait « évangélistes », « exhortateurs » ; des femmes même parfois étaient favorisées de ces inspirations, douées de ce don des langues, de cette puissance prophétique ou d'interprétation, de ces « charismes » ou pouvoirs gratuits accordés par Dieu

à certains membres de la Communauté pour l'édification commune. Mais assez tôt, — et le fait est déjà attesté par saint Justin en l'an 150, dans son « Apologie » — les évêques et les prêtres seuls gardèrent le droit de parler et de prier à haute voix, et peu à peu les formules de prières se fixèrent.

b) *L'Assemblée eucharistique.*

L'assemblée eucharistique est la reproduction aussi fidèle que possible de la Cène du Seigneur; nommée aux premiers siècles « Synaxe », « messe des fidèles » (c'est-à-dire des personnes baptisées, et de mœurs pures), elle a formé ce que nous pouvons appeler la phase sacrificielle de la messe, qui s'étend de l'offertoire jusqu'à la postcommunion. Aux premiers âges de l'Église, elle consista essentiellement en un banquet appelé « agape », c'est-à-dire repas de charité; à la table commune, en effet, riches et pauvres, savants et ignorants, maîtres et esclaves se rencontraient, unis dans la plus affectueuse égalité, mettant en commun et partageant les aliments qu'ils avaient apportés. Se conformant au rituel adopté par Notre-Seigneur au cours de la dernière Cène, les premiers chrétiens célébraient l'Eucharistie, le soir, dans le cénacle d'une maison privée.

A l'âge apostolique. La réunion, quotidienne, ou peu s'en faut, en plusieurs régions, hebdomadaire et dominicale en d'autres localités (ce qui était l'usage le plus général), débute par un discours du président; puis le repas commence; plusieurs fois il est entrecoupé par la récitation de prières et de psaumes; lorsqu'il touche à sa fin, le président de la table, soit un apôtre, soit un disciple ordonné prêtre par lui, prend entre ses mains du pain comme Jésus l'avait fait, prononce sur ce pain une formule d'action de grâces et répète les paroles du Seigneur : « Prenez, mangez, ceci est mon corps »; il rompt alors le pain consacré, suivant le nombre des convives, et dispose les fragments sur un plateau qu'il fait circuler autour de la table : tous communient au corps du Christ. Quand le souper est terminé, le président remplit une ou plusieurs coupes de vin, y mêle un peu d'eau à l'exemple

du Maître, récite une nouvelle action de grâces, redit sur le vin les paroles sacrées prononcées par Jésus à la Cène, et fait circuler la coupe : tous les convives participent au sang du Sauveur.

Au déclin de la première génération chrétienne. L'assemblée eucharistique subit dès la fin du premier siècle plusieurs modifications ; il semble permis d'en voir une première allusion dans la « Didachè » ou Doctrine des douze apôtres, opuscule composé vers cette époque (1) : les fidèles se trouvent encore réunis, le dimanche à tout le moins, autour de la table d'un banquet fraternel présidé par un évêque assisté de ses diacres. Sentant le besoin de se purifier avant de participer aux Saints Mystères, ils se confessent de leurs péchés et, s'il y a lieu, se réconcilient avec leurs frères. Des prières et des psaumes interrompent encore le repas, mais feront bientôt place à une longue prière d'action de grâces improvisée par l'évêque sur un thème invariable dont nous pouvons retrouver de multiples vestiges dans les préfaces et le canon de notre messe actuelle : c'est la « Prière eucharistique » au cours de laquelle a lieu la transsubstantiation : plusieurs tentatives, plus ou moins satisfaisantes, ont été faites pour restituer le texte approximatif de cette prière, dont les termes mêmes ne tardèrent pas à se fixer (2).

On y rencontre déjà très nettement dessinées les diverses parties de notre Prière eucharistique actuelle : « L' « Action de grâces » formulée au Missel Romain dans la Préface et le Sanctus ; le récit de l'institution de l'Eucharistie ; l' « Anamnèse », formule qui suit encore actuellement la consécration (3) et qui rappelle (4) que c'est en mémoire de Notre-Seigneur, et pour obéir à son ordre, que le Saint-Sacrifice est offert ; l' « Épiklèse » (5), invocation

(1) Cf. Dom J. de Puniet : *La liturgie de la messe.* Avignon, Aubanel, pp. 63 et suiv. — (2) La plus ancienne formule eucharistique connue est l'« Anaphore de Vérone », recueillie par S. Hippolyte au début du IIIe siècle dans sa « Tradition apostolique ». Cf. D. J. de Puniet, *op. cit.*, pp. 77 et suiv. — (3) La prière « Unde et memores ». — (4) D'où son nom « Ἀνάμνησις, souvenir ». — (5) Ἐπίκλησις : appel, invocation.

adressée à Dieu le Père, le suppliant de daigner envoyer son Saint-Esprit sur les dons de l'autel, afin qu'ils soient transformés au corps et au sang du Christ (1). Les anciennes Églises, surtout les Églises orientales, regardaient l'épiklèse comme indispensable au même titre que les paroles de l'institution ; les théologiens ont désormais prouvé qu'il n'en était rien ; seules les paroles prononcées par Notre-Seigneur à la Cène sont requises pour la validité de la sainte Messe. La prière eucharistique antique se terminait par une demande en faveur de la sainte Église et de ceux spécialement qui devaient participer au Saint Sacrifice par la communion ; nous la retrouvons actuellement dans le « Te igitur », le « Memento » des vivants et le « Supplices te rogamus ». Les rites grecs et orientaux ont gardé bien plus que le rite romain le cachet de l'antique liturgie ; en particulier, leur prière eucharistique appelée « Anaphore » (2) se rapproche beaucoup de la formule primitive que nous venons d'étudier ; il suffit, pour s'en convaincre, de relire l'Anaphore de la « Divine Liturgie de saint Jean Chrysostome » suivie par les Grecs Melchites et celle de la liturgie arménienne (3).

La prière eucharistique terminée, les fidèles rendent grâces à leur tour : les formules dont ils se servent nous ont été conservées par la Didachè : les deux premières ont pour but de remercier Dieu du don précieux du sang et du corps de Jésus-Christ, présents sur la table du festin ; elles se terminent par un souhait en faveur de l'unité et la glorification de la sainte Église, et servent d'actes préparatoires à la sainte communion. La troisième formule d'action de grâces est récitée après la communion, et se termine encore par une prière pour la sainte Église. A ce moment les

(1) Nous la reconnaissons dans les prières du Canon « Supra quae propitio » et « Supplices te rogamus ». — Deux autres prières semblent aussi se rapprocher beaucoup de l'antique Épiklèse :ce sont le « Veni Sanctificator » qui suit l'oblation du calice, et le « Quam oblationem » qui précède la consécration. — (2) Ἀναφορά, oblation. — (3) P. C. Charon : *Les saintes Liturgies de nos saints Pères J. Chrysostome, Basile le Grand, Grégoire le Grand, en usage dans l'Église grecque catholique orientale.* Paris, Picard.

« glossolales » et les « prophètes » se lèvent et prolongent de leurs oraisons inspirées l'action de grâces de l'assistance : ainsi se clôt la célébration de l'Eucharistie.

2. — FUSION DE CES CONSTITUANTS.

Les rites dont nous avons donné un rapide aperçu sont dans leur ensemble, mais sans leurs termes techniques, mentionnés par saint Justin dans l' « Apologie du Christianisme », qu'il dédia vers l'an 150 à l'empereur Antonin. A cette époque l'agape a déjà presque complètement disparu de la célébration des saints mystères, sans doute à cause des abus que saint Paul avait déjà signalés en l'an 57 : intempérance, égoïsme, absence de recueillement (I Cor. XI, 20) ; bien d'autres inconvénients devaient rendre cette heureuse réforme définitive ; vers le milieu du deuxième siècle la table fit place à l'autel, et l'on ne voulut plus d'autre nourriture que le corps et le sang du Christ. Pourtant l'agape, séparée de l'Eucharistie, se célébra jusqu'au quatrième siècle encore en l'honneur des martyrs ou à l'occasion des funérailles : cette dernière toutefois, appelée agape funéraire, paraît avoir une origine différente de la première, et disparu aussi beaucoup plus lentement.

Mais la grande réforme qui date de ce moment, c'est la réunion opérée entre la Vigile et la Cène eucharistique. Ces deux assemblées fusionnèrent dans l'unité d'une même cérémonie : la « Messe ». Ce vocable n'était pas alors connu, mais il n'allait pas tarder à prendre la signification qu'il a toujours gardée depuis : le Saint-Sacrifice ; saint Grégoire le Grand au VI^e^ siècle et saint Ambroise au IV^e^ siècle, l'emploient déjà comme tel. Il vient du mot « missa » qui signifie « renvoi », « congé » ; dans l'Église des premiers siècles, en effet, les infidèles, les catéchumènes et les pénitents étaient renvoyés par un diacre, à l'issue de la première partie de l'office : ils ne pouvaient pas assister au sacrifice eucharistique ; ce dernier terminé, on renvoyait de même les fidèles

qui y avaient participé ; la formule « Ite, missa est », dans son sens actuel : « Allez, la messe est dite », date de saint Ambroise ; elle a beaucoup d'analogie avec les formules « Ire licet », « Ilicet » ou « Ite, concio missa est », par lesquelles les anciens Romains congédiaient leurs assemblées. A cette époque, comme nous l'avons dit, les évêques et les prêtres gardent seuls le droit de prier à haute voix ; les prophètes et les glossolales disparaissent bientôt complètement ; leurs oraisons sont remplacées par une grande prière appelée « Prière des fidèles » : le célébrant y énumère longuement les besoins de toute l'humanité ; il invoque le Seigneur pour la sainte Église et ses membres, pour le pays et ses chefs, pour les malades, les opprimés, les voyageurs, pour les infidèles, les hérétiques et les pécheurs, etc. (1) ; nous retrouvons la même inspiration dans les « Monitions » ou oraisons solennelles que le célébrant récite le Vendredi-Saint, à la suite du chant de la Passion, pour les besoins du monde entier. Les fidèles s'associent étroitement aux invocations de l'évêque, les interrompant fréquemment par de brèves formules : « Kyrie eleison, Christe eleison », « Te rogamus, audi nos ». La prière terminée, ils se donnent mutuellement le baiser de paix. La communion est précédée de la fraction du pain qu'opère l'évêque assisté de ses diacres ; ceux-ci reçoivent les premiers de la main de l'évêque un fragment de pain consacré, puis ils participent au calice ; ils distribuent ensuite la sainte communion sous les deux espèces aux fidèles (2) ; ils iront, à la fin de l'office, porter la sainte Eucharistie aux malades et aux prisonniers.

(*A suivre*) LOUIS LEFEBVRE, S. I., *Enghien*.

(1) Nous en possédons un exemple typique dans la « Grande Prière de S. Clément » composée par ce grand pape vers l'an 95. — Cf. « *Textes et documents* » de MM. HEMMER et LEJAY : « *Les Pères apostoliques* » — tome II : « Clément de Rome » — ch. 59 à 61. — (2) En présentant le corps de N. S., le diacre dit : « Corpus Christi » ; le communiant répond : « Amen » ; en présentant la coupe, le diacre dit : « Sanguis Christi, calix vitae » ; le communiant répond : « Amen ».

Le Jubilé de 1929

1. Par la Bulle *Auspicantibus Nobis* du 6 janvier 1929, Sa Sainteté Pie XI promulgue un jubilé extraordinaire, pour associer tous les fidèles aux joies de son jubilé sacerdotal. Il déclare imiter en cela plusieurs de ses prédécesseurs qui accordèrent la même faveur pour obtenir de Dieu des secours extraordinaires en des temps particulièrement difficiles ou Lui rendre de solennelles actions de grâces pour des bienfaits signalés.

Le jubilé extraordinaire se distingue du jubilé ordinaire, celui des années séculaires, répété maintenant tous les vingt-cinq ans, par plusieurs différences notables. Il est en vigueur la même année dans le monde entier; aux conditions du jubilé ordinaire s'ajoute l'obligation du jeûne et de l'aumône; les pouvoirs ordinaires des confesseurs ne sont pas suspendus et aucune indulgence n'est supprimée.

Ces suppressions n'auraient aucune raison d'être puisque leur motif — amener les fidèles à se rendre à Rome pour gagner le jubilé — n'existe pas.

De même aucune catégorie de personnes n est dispensée, cette fois, par la Bulle, des visites ordinaires. Mais tous doivent, le cas échéant, recourir à leur confesseur ou au prêtre compétent pour se faire dispenser.

Examinons brièvement les indulgences accordées pendant l'année jubilaire, les œuvres imposées pour les gagner, les pouvoirs spéciaux concédés à tous les confesseurs. Ceux qui aimeraient des commentaires détaillés trouveront dans les tomes 18, 51, 52 et 53 de la *Nouvelle Revue Théologique* la discussion détaillée de tout ce qui touche le jubilé. Le jubilé extraordinaire de 1886 est longuement expliqué dans le tome XVIII. Les discussions, provoquées par certaines prescriptions du jubilé de 1925 étendu à tout l'univers en 1926, sont encore dans toutes les mémoires.

2. Le jubilé de 1929 a commencé le 6 janvier, date de la promulgation de la Bulle *Auspicantibus Nobis* et durera jusqu'au 31 décembre inclusivement. Pendant toute cette année, on pourra gagner autant de fois l'indulgence jubilaire qu'on répétera toutes les œuvres prescrites. Mais les confesseurs ne pourront faire usage de leurs pouvoirs extraordinaires en faveur des fidèles qui ont déjà gagné une fois le jubilé, comme on l'expliquera plus loin.

3. L'*indulgence du jubilé* est une indulgence plénière. Elle ne peut différer d'une autre indulgence plénière que par la probabilité plus grande d'en obtenir tout le fruit, tant à cause des dispositions personnelles du fidèle qui s'y prépare d'une manière si excellente, que grâce au secours spirituel venant de l'union de tant de prières d'efforts dans toute l'Église.

4. Sa Sainteté Pie XI ajoute cette année, à l'indulgence jubilaire, *plusieurs autres indulgences*.

1° Une indulgence de sept ans et de sept quarantaines pour chaque visite au Saint-Sacrement pendant laquelle on priera un certain temps aux intentions du Souverain-Pontife. Cette indulgence s'ajoute à celles déjà concédées en faveur de ce pieux exercice.

2° Une indulgence plénière aux conditions ordinaires en faveur des fidèles qui auront fait chaque jour de la semaine la visite au Saint-Sacrement ci-dessus.

Ces conditions ordinaires sont la confession et la communion. Ici s'applique le c. 931, § 3 qui permet de gagner cette indulgence sans confession spéciale, quand habituellement on se confesse tous les quinze jours ou qu'on communie à peu près tous les jours.

3° Les prêtres pourront chaque jour, en célébrant le Saint-Sacrifice, appliquer à un défunt une indulgence plénière.

Il ne s'agit pas d'une indulgence plénière applicable aux âmes du purgatoire en général, mais du privilège accordé au prêtre d'appliquer une indulgence plénière au défunt pour lequel il célèbre le Saint-Sacrifice.

5. *Œuvres requises pour gagner l'indulgence jubilaire.*

Ces œuvres sont au nombre de cinq : des visites d'églises, deux jours de jeûne avec abstinence, une confession, une communion, une aumône.

1° *Les visites d'églises.*

Ces visites peuvent se faire individuellement ou en procession. Si elles se font en procession, l'Ordinaire en fixera le nombre et le mode. Quand on fait les visites *en procession,* il faut visiter de cette manière même la *première* église. Il ne suffit donc pas que, les fidèles étant déjà réunis *dans l'église,* le prêtre vienne de la sacristie à l'autel réciter les prières. Le seul mode sûr est que prêtres et fidèles réunis *au dehors* pénètrent dans l'église pour y réciter les prières. On peut relire ce qui concerne les processions dans les commentaires du Jubilé de 1926, cf. *N. R. Th.* 1926, 140 ss., 697 s.

La procession sera conduite « *par le curé ou un autre prêtre désigné* » par l'Évêque. Tout fidèle pourra donc se joindre à un groupe organisé ; il n'est nullement requis qu'on fasse la visite avec le groupe de sa propre paroisse, bien que *ceteris paribus* ce soit très louable.

a) Les *visites individuelles* seront au nombre de *six*, à savoir deux fois dans chacune des trois églises ou oratoires publics du lieu, désignés par l'ordinaire diocésain. S'il n'y a pas trois églises ou oratoires publics, on devra visiter trois fois les deux églises ou six fois l'unique église.

Notons que l'église cathédrale ne doit pas nécessairement être désignée comme église stationnale.

b) On peut faire ces visites le même jour ou à des *jours* différents ; dans le même *lieu*, dans des lieux différents du même diocèse ou dans des diocèses différents. Il faut seulement que les églises visitées aient été désignées à cet effet par l'Ordinaire du lieu. S'il y en a plusieurs dans le même endroit, on ne pourrait évidemment faire plus de deux ou trois visites dans la même église, d'après qu'elles sont trois ou deux.

c) Dans chacune de ces visites, il faut prier un certain temps aux intentions du Souverain Pontife.

On ne discutera pas ici à nouveau combien de minutes il faut prier ni combien de *Pater* ou d'*Ave* suffisent. Il est certain qu'une prière équivalant à cinq *Pater*, *Ave* et *Gloria* bien récitée peut suffire (1). Sur ce point, comme sur plusieurs autres, on mettra les simples fidèles... et quelques autres en garde contre le désir anxieux de gagner l'indulgence jubilaire au rabais. Cette disposition ne cadre guère avec la contrition sincère de ses moindres péchés véniels.

Aux intentions ordinaires du Souverain Pontife s'ajoute le désir d'un renouveau de ferveur dans la vie chrétienne par un accroissement de foi et une plus grande conformité des mœurs aux préceptes évangéliques.

2° *Le jeûne*. La seconde œuvre prescrite est un jeûne de deux jours, consécutifs ou non, avec abstinence, en dehors des jours de jeûne prescrits par les lois ecclésiastiques, générales ou locales. Pour déterminer les conditions particulières du jeûne et de l'abstinence, par exemple au sujet de la quantité et de la qualité des mets autorisés ou défendus, on s'en tiendra aux normes du Code, can. 1250, 1251.

Dans les Instituts dont la règle n'oblige pas sous peine de péché, les jeûnes prescrits par la règle pourront servir à gagner l'indulgence jubilaire.

3° Une *confession sacramentelle*. Cette confession est distincte de la confession annuelle de précepte. On sait que la confession annuelle n'est pas obligatoire quand on n'a commis aucune faute grave. La remarque est sans importance. Les fidèles qui ne commettent jamais de faute grave ne restent pas communément une année sans se confesser.

4° Une *communion sacramentelle*. La communion pascale de précepte ne peut être appliquée au gain de l'indulgence jubilaire.

(1) Cf. *Monita S. Paenit.*, 31 juillet 1924. *A. A. S.*, XVI, 1924, 337. *Per.*, XIII, 151, ss.

5° Une *aumône*. Cette aumône doit être *proportionnée* aux ressources et à la piété de chacun, déterminée après avoir entendu l'*avis du confesseur* et donnée *à une œuvre pie*.

Le Souverain Pontife recommande particulièrement l'œuvre de la Propagation et de la préservation de la foi.

D'après les déclarations de la S. Pénitencerie du 30 janvier 1886, on n'est obligé de demander l'avis d'un confesseur que si l'on doute de l'importance de l'aumône à donner. Celle-ci doit être déterminée moralement et sans anxiété : le principe est que les riches doivent donner plus que les gens simplement aisés et ceux-ci plus que les pauvres (1).

Le texte officiel ne parle pas d'une aumône à faire *aux pauvres*, mais à *une œuvre pie*. Toutefois d'après une réponse de la S. Pénitencerie, une aumône faite à des pauvres individuels suffirait (2). Parmi les œuvres pies on choisira de préférence, conformément au désir du Souverain Pontife, celles qui sont destinées à la conservation ou à la propagation de la foi : œuvre de Saint-Pierre apôtre, œuvre de la Sainte-Enfance, séminaires pour clergé indigène, écoles catholiques, etc.

6° *Dispenses des œuvres prescrites.*

1. Ces fidèles qu'un motif juste et raisonnable quelconque, empêche d'accomplir une ou plusieurs des œuvres prescrites peuvent en obtenir de leur confesseur la commutation en d'autres œuvres.

Ces fidèles sont les laïcs, les clercs séculiers et les membres des sociétés où l'on imite la vie religieuse sans émettre les trois vœux publics requis dans tout institut religieux. On remarquera la modération de l'expression « un motif juste et raisonnable ». Le confesseur ne peut dispenser purement et simplement, mais son pouvoir s'étend au delà d'une simple commutation. *Dispensare*

(1) Cf. *N. R. Th.*, 1886, 89, ss. — (2) Cf. *N. R. Th.*, 1886, 40. Le texte de la bulle *Auspicantibus nobis* imite celui du jubilé de 1881 ; dans la bulle jubilaire *Quod auctoritate* de 1886, le texte portait : « in aliquod opus pium *quod ad propagationem... fidei... pertineat* » : ce qui excluait une aumône faite aux pauvres.

commutando permet d'imposer une œuvre notablement moins pénible que l'œuvre prescrite. Au jubilé de 1886, le confesseur pouvait seulement commuer les œuvres prescrites (1). Évidemment il faut un motif particulier pour la dispense de chaque œuvre. Un pauvre bien portant pourra peut-être jeûner, une personne aisée, mais anémiée, peut donner une aumône, etc.

Le pouvoir de commuer les œuvres prescrites pour le jubilé n'est pas mentionné parmi les facultés extraordinaires des confesseurs. Ils pourront donc s'en servir chaque fois qu'un fidèle voudra gagner l'indulgence jubilaire. Sans quoi, des fidèles incapables de jeûner ou absolument empêchés de faire les visites ne pourraient gagner le jubilé qu'une seule fois.

7° *Pouvoirs spéciaux des confesseurs.*

1. *Absolution des cas réservés.* Les confesseurs peuvent absoudre de tous les cas réservés, six exceptés : la violation du secret du Saint-Office, les quatre cas très spécialement réservés au Saint-Siège (c. 2320, profanation des saintes Espèces; c. 2343, violence personnelle sur le Souverain Pontife; c. 2367, absolution du complice; c. 2369, violation directe du secret sacramentel), excommunication encourue par le prêtre qui aurait absous des partisans obstinés de l'Action française et n'aurait pas recouru à la Sacrée Pénitencerie un mois après avoir été lui-même absous de son péché (Voir *N. R. Th.*, 1929, p. 72).

Fait significatif : les confesseurs pourront absoudre même des censures *ab homine*. On les distingue ainsi des cas très spécialement réservés au Saint-Siège. On pourrait voir dans cette rédaction l'influence des canonistes qui n'admettent pas que la censure *ab homine* soit toujours strictement réservée à celui qui l'a portée. Cette distinction affaiblit sans doute l'argument tiré de l'assimilation des censures *ab homine* aux cas très spécialement réservés au Saint-Siège (cf. can. 2287, § 3; 2252). Elle ne suffit pourtant pas à trancher le débat (2).

(1) Cf. *N. R. Th.*, 1886, p. 73. — (2) Cf. *N. R. Th.*, 1928, 436, s.

2. *Dispense de vœux.* Le Souverain Pontife accorde à tous les confesseurs le pouvoir de dispenser, pour un juste motif, de tous les vœux *privés*, même confirmés par serment, à l'exception des vœux réservés au Saint-Siège et de ceux qui, acceptés par un tiers, conféreraient à celui-ci un droit dont il ne voudrait pas se désister.

S'il s'agit d'un vœu pénal, les confesseurs pourront seulement le commuer en une autre œuvre également efficace pour éloigner le fidèle de la rechute dans le péché.

Le vœu pénal est la promesse faite à Dieu d'accomplir telle pénitence déterminée si l'on vient à commettre telle faute ou de poser tel acte de piété ou de pénitence pour éviter de retomber dans une faute.

3. *Etendue de ces pouvoirs.*

1° L'usage des pouvoirs est accordé *même au for extra-sacramentel.* On peut les exercer en faveur de tous ceux dont on peut entendre la confession, pourvu qu'ils se trouvent eux dans le territoire où on pourrait entendre leur confession.

Évidemment, la remarque ne vaut pas pour l'absolution des péchés, qui ne peut se donner qu'en confession. *Ex. :* Titius a juridiction dans le diocèse *X*, et se trouve momentanément dans le diocèse *Y*. Une personne lui écrit d'un endroit situé dans le diocèse *X* pour demander soit la commutation d'une œuvre prescrite, soit la dispense d'un vœu privé. Il peut, par lettre ou par téléphone, etc., lui accorder cette faveur.

2° Les pouvoirs ne valent que pour le *for interne.* Les pécheurs liés par des censures au for externe devront donc se soumettre d'abord aux exigences du Supérieur compétent avant de pouvoir gagner le jubilé. Si pourtant ils pouvaient, sans donner de scandale, accomplir toutes les œuvres du jubilé, et qu'il y eût un empêchement à leur recours immédiat au for externe, on pourra les absoudre à condition qu'ils soient disposés à faire leur soumission dans les limites prescrites par le droit.

3° Le confesseur ne peut faire usage de ces pouvoirs qu'en faveur des personnes qui *se proposent* sincèrement de gagner le

jubilé. Si, la faveur obtenue, le fidèle était légitimement empêché d'achever les œuvres imposées, le Souverain Pontife ratifie la dispense accordée. Elle garde donc tous ses effets.

4° Le confesseur ne peut user de ces pouvoirs qu'en faveur des pénitents qui veulent gagner le jubilé *pour la première fois*, mais, le cas échéant, ils peuvent en faire usage *plusieurs fois* pour le même pénitent qui n'a pas encore achevé toutes les œuvres prescrites pour le jubilé.

Ex. Un fidèle, après s'être confessé pour gagner le jubilé, a le malheur de retomber dans un péché avec censure réservée, avant d'avoir achevé ses visites d'église ou fait l'aumône à une œuvre pie. Il doit de nouveau se confesser et le confesseur peut l'absoudre de cette censure. — Avant d'achever les visites d'églises, un fidèle qui s'était déjà confessé en vue du jubilé, voudrait obtenir la dispense d'un vœu. Il pourra l'obtenir de tout prêtre qui a le pouvoir d'entendre sa confession.

8. *Prescriptions spéciales aux religieux.*

1° Les religieux qui n'ont aucun motif de dispense doivent accomplir les mêmes œuvres que les autres fidèles, par exemple visiter les mêmes églises ou oratoires.

2° Ceux qui ont un motif légitime de dispense doivent la demander *normalement :*

a) à leurs supérieurs immédiats, si ceux-ci sont prêtres;

b) si les supérieurs sont laïques, au prêtre qui a sur eux juridiction au for externe.

Dans quelques pays ce sera le Prélat Régulier du premier Ordre pour les moniales; partout l'Ordinaire du lieu et son délégué au for externe, par exemple le Visiteur, le « supérieur ecclésiastique », là où ce terme ne désigne pas seulement une fonction honorifique.

En *cas de nécessité*, par exemple pour un religieux en voyage, en séjour dans une clinique, etc., les dispenses peuvent être accordées par tout prêtre ayant juridiction au for sacramentel sur le religieux. C'est ainsi que nous comprenons les mots « *a proprio confessario* ».

Le confesseur ordinaire ou extraordinaire des religieuses

pourrait donc accorder ces dispenses à leurs pénitentes, même indépendamment de leur confession, pourvu qu'il s'agisse d'une personne qui se propose de gagner le jubilé pour la première fois, qui n'a pas encore achevé les œuvres prescrites et ne peut commodément recourir à la dispense de son supérieur au for externe ; un prêtre sans juridiction spéciale sur les religieuses ne le pourrait qu'à l'égard des religieuses qui s'adresseraient à lui occasionnellement pour se confesser et qui seraient dans la même situation.

En expliquant aux fidèles les conditions du jubilé et ses privilèges, les prêtres ne manqueront pas d'insister sur la disposition la plus indispensable : le regret sincère de ses péchés. Il suffit de l'affection au moindre péché véniel pour que l'indulgence plénière ne puisse être gagnée intégralement.

J. CREUSEN, S. I.

Note de bibliographie mystique

LES ÉDITIONS DE LOUIS DE GRENADE.

On n'ignore pas l'importance de Louis de Grenade dans l'histoire de l'ascèse et de la mystique espagnoles au XVI^e^ siècle. Ses ouvrages sont classiques en la matière. Qu'il suffise de citer le *Libro de la oración y meditación*, la *Guia de los pecadores*, l'*Introducción del simbolo de la fé* et ses *Meditaciones*, parus respectivement en 1554, 1556 et 1582. Les Biographies qu'il composa ne sont pas dénuées de valeur historique. Il est de plus l'auteur de deux traductions célèbres : le *Libro de la Escala espiritual* de Jean Climaque, et le *Contemptus Mundi* de Thomas a Kempis.

Or le R. P. Fr. Maximino Llaneza, O. P., vient d'éditer à Salamanque, 4 volumes de bibliographie sur Louis de Grenade (1). Œuvre complète et que l'on peut dire définitive, son auteur ayant, avec la patience qui sied, fouillé les principales bibliothèques européennes, les archives de la péninsule et les nombreux catalogues de bibliographie ascétique et mystique.

Le P. Luis Ciervo, à qui l'on doit de nombreuses contributions à l'histoire de la mystique dominicaine en Espagne, avait, le premier, conçu le plan de cette œuvre. Le P. Getino y a contribué pour une bonne part. Au P. Llaneza revient le mérite de l'avoir complétée et menée à bonne fin.

De nombreuses bibliothèques belges figurent dans la nomenclature qu'en donne le P. Llaneza : A *Anvers*, le Musée Plantin, les Bibliothèques des Franciscains et des Dominicains ; à *Bruxelles*, la Bibliothèque Royale, celles des Bollandistes et des Dominicains ;

(1) Bibliografía del V. P. M. Fr. Luis de Granada de la Orden de los Predicadores por Fr. Maximino Llaneza de la misma Orden. Tomos I, II, III, IV. Salamanca, Calatrava, 1926, 1927, 1927, 1928.

à *Gand*, les Bibliothèques de l'Université, des Dominicains, des Carmes, des Franciscains et des Augustins ; à *Louvain*, celles des Prémontrés de Parc, des Franciscains, des Dominicains et des Jésuites. La Bibliothèque de l'Université n'a pas été omise.

On ne s'étonnera pas de l'importance que prennent ainsi les éditions de Louis de Grenade, faites dans nos pays. Les tendances politiques et les échanges commerciaux avaient facilité l'introduction de certains livres de spiritualité dans les Pays-Bas, au point qu'une bonne partie de l'école franciscaine ou dominicaine du XVII^e^ siècle est redevable du meilleur de son inspiration aux ascètes et aux mystiques espagnols du XVI^e^.

D'ailleurs n'est-il pas piquant de constater qu'une des œuvres fondamentales de la littérature ascétique du Nord, l'*Imitation de Jésus-Christ*, ait été éditée, traduite, lue et appréciée par les grands spirituels espagnols du XVI^e^ siècle. Ne citons que sainte Thérèse et Jean d'Avila entre bien d'autres.

Le P. Llaneza ne s'est pas limité à la seule énumération des éditions qui intéressent Louis de Grenade. Il a voulu nous donner, comme il le fallait, une nomenclature extrêmement abondante des traductions, suscitées un peu partout, en vertu même de l'extrême importance de ces traités. Dire qu'il les mentionne absolument toutes, nous ne l'oserions pas. Certaines Bibliographies locales, montoise entr'autres, en mentionnent, qui semblent être bien authentiques, mais peut-être se confondent-elles avec d'autres, et ne sont-elles que des éditions partielles et fragmentaires.

Il suffit de jeter un coup d'œil sur l'importance de ces traductions dans les principales langues européennes pour se rendre compte de la richesse doctrinale de Louis de Grenade.

Le P. Llaneza groupe, sous la rubrique *Miscellanea*, différentes œuvres de Grenade, soit apocryphes, soit authentiques. Là n'est pas le moindre mérite de son labeur énorme. Nombreuses sont les lettres, les préfaces et les poésies attribuées à Grenade. Ses *opera minora* ne le sont pas moins. Le P. Llaneza a raison de dire que leur recensement montre combien « son influence fut mondiale ».

Tel *Breve Tratado,* exposant l'essentiel de la Doctrine chrétienne, fut traduit en japonais. Tels autres en divers dialectes sud-américains. Il n'était pas aisé de porter un jugement critique sur l'authenticité de ces diverses éditions. On pourrait regretter cependant que le P. Llaneza n'ait pas donné les motifs qui lui font admettre telles lettres comme authentiques et telles autres comme ne l'étant pas.

Un mot au sujet du *Libro de la oración*. Nul n'ignore combien cet ouvrage a suscité de polémiques entre auteurs dominicains et franciscains. Cette œuvre est-elle originale, ou n'est-elle qu'une sorte de commentaire d'un traité analogue de saint Pierre d'Alcantara? Les preuves que l'on apporte généralement semblent bien permettre de l'attribuer à Grenade. Avec raison le P. Llaneza a jugé utile de les résumer et de dire pourquoi il l'attribuait à celui-ci plutôt qu'à celui-là.

Quoi qu'il en soit, il reste que le travail considérable du P. Llaneza représente une science peu commune et incite tous ceux qui s'intéressent par goût ou par devoir à la grande école dominicaine du XVIe siècle à lire Louis de Grenade et à démêler les multiples aboutissements de son influence ascétique en nos pays. Jean d'Avila qui fut un des principaux initiateurs du mouvement mystique en Espagne non seulement aimait et appréciait la science théologique de ses grands traités, mais en recommandait la lecture à ses nombreux fils spirituels. J. M. DE BUCK, S. I.

Actes du Saint-Siège

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

Constitution apostolique *Auspicantibus nobis* sur le Jubilé extraordinaire de 1929, 6 janvier 1929 (*A. A. S.*, XXI, 1929, p. 5 suiv.).

Auspicantibus Nobis singulari Dei beneficio annum a suscepto sacerdotio quinquagesimum, communi omnium Patri nihil fuit, nihil esse poterat optatius, quam ut una Nobiscum filii universi, coniunctis animis precibusque, Deo grates agerent ab eoque opem implorarent tum Nobismet ipsis, tum concreditae Nobis Ecclesiae tot malis periculisque circumventae opportunam; qua quidem ope muniti, et ad christianam amplificandam augendamque Fidem et ad vitam sanctius instituendam — quod in clero potissimum spectamus — omnes erigerentur.

Iucundissima igitur, eademque eo iucundior quo fuit promptior atque alacrior, mirifica illa accidit consensio, qua boni omnes eiusmodi eventum Nobis gratulantes, precibus per hos ipsos ineuntis anni dies privatim publice Deo adhibitis et votis laetisque ominibus ad Nos undique delatis celebrare aggressi sunt. Tantus enim ac tam subitus animorum motus id nimirum luculentissime comprobat, piissimae sobolis esse, ut cum aegritudines ac molestias tum laetitiam gaudiumque participet Patris, ob illam quandam veluti necessitudinem, qua tota domestici ipsius convictus societas continetur ac regitur. Lex enim est caritatis praecipua, ut haec non tam verbis quam factis demonstretur, quae quidem facta eiusmodi sint, ut in mutua quadam communione bonorum posita esse videantur.

Eadem vero lege Nos tam arcte adstringimur, ut cum filiis Nostris carissimis, pro facultate, bona participemus Nostra, eosdemque in Nostrorum communionem gaudiorum ita vocemus, ut propositis caelestium munerum thesauris, quorum est in Nostra potestate dispensatio, privatam Patris laetitiam communibus filiorum gaudiis atque utilitatibus cumulemus.

Quapropter, decessorum Nostrorum, in primisque Leonis XIII, vestigiis insistentes illud consilium inivimus, ut alterum annum

sacrum extra ordinem, in Jubilaei universalis modum — qui vertente anno, idest ad plenum Decembrem mensem, contineretur — toto christiano orbi indiceremus. Iamvero largius paterna liberalitate reseratis, per totum hoc temporis spatium, Ecclesiae fontibus, vehementer confidimus, christifideles omnes iam nunc alacrius libentiusque iis salutis praesidiis sic usuros, ut mores privati ac publici emendentur, fidei vigor confirmetur pietatisque ardor excitetur. Etenim, si precandi studium, quod saepe, vel nuper, commendavimus, in christiano populo acrius incendatur, nullum Nobis Ecclesiaeque validius adiumentum gravissimis hisce potissimum reipublicae christianae temporibus obtingere poterit. Eo ipso igitur, quo f. r. decessor Noster Leo XIII, consilio permoti eademque spe ducti, Nos quoque sacrum Jubilaeum indicimus « monendis cohortandisque quotquot sua est cordi salus, ut colligant paulisper sese, et demersas in terram cogitationes ad meliora traducant; quod non privatis solum, sed toti futurum est reipublicae salutare, propterea quod quantum singuli profecerint in animi perfectione sui, tantumdem honestatis ac virtutis ad vitam moresque publicos accedet ». Cum autem huc sacer annus spectet, ut laeta fidei incrementa in populo foveantur moresque ad evangelicam legem rite componantur, videtur praeterea diei illius recordatio, quo die sacerdotali potestate aucti sumus, eos omnes, quotquot hac eadem potestate honestantur, commonere vehementius, ut vitam totam ad tanti ordinis dignitatem religiosius in dies sanctiusque conforment. Ex quo multiplici Jubilaei fructu, qui in singulos cives et in societatem humanam manabit, illam denique profecturam esse confidimus, quam quaerimus, pacis Christi absolutam perfectamque in Regno Christi instaurationem.

Itaque de omnipotentis Dei misericordia, ac beatorum Apostolorum Petri et Pauli auctoritate confisi, ex illa ligandi atque solvendi potestate, quam Nobis Dominus licet indignis contulit, ad provehenda fidei incrementa, morum emendationem et potissimum cleri sanctimoniam, universis et singulis utriusque sexus christifidelibus plenissimam peccatorum omnium indulgentiam ad generalis Jubilaei modum concedimus, ab hoc die usque ad plenum mensem Decembrem vertentis anni lucrandam, ita quidem ut sequitur :

I. Incolae et advenae intra ambitum exsistentes dioecesis Romae :

1° Sive eodem die, sive diversis diebus bis visitent Basilicas Late-

ranensem SSmi Salvatoris, Vaticanam S. Petri Ap. et Liberianam S. Mariae Maioris; ibique devotas preces per aliquod temporis spatium effundant ad mentem Summi Pontificis superius propositam ac generatim pro conversione peccatorum, exstirpatione haeresum ac schismatum, pro pace et concordia omnium principum, unde facilius consequentur exaltatio, prosperitas et libertas Ecclesiae catholicae eiusque Capitis, Vicarii Iesu Christi.

Quod, si vel nimia locorum distantia, vel alio iusto impedimento, incolis praesertim suburbii ad memoratas Basilicas difficilis sit aditus, concedimus ut confessarii singulis permittant accessum ad aliam parochialem ecclesiam oratoriumve publicum, ubi Missae Sacrificium celebrari consueverit, ad easdem visitationes similiter complendas.

2° Duobus diebus, praeter illos in quibus ieiunium et abstinentia ex praecepto obligant, ieiunent cum abstinentia ad normam canonum Codicis iuris canonici.

3° Confessionem sacramentalem rite instituant, in qua a peccatis absolvantur, praeter confessionem annuam praecepto communi iniunctam; ac sancta Eucharistiae communione pie reficiantur, praeter communionem paschalem.

4° Tandem aliquam eleemosynam pro sua quisque facultate et pietate, audito confessarii consilio, in aliquod opus pium elargiantur; praecipue Opus Propagationis et Praeservationis fidei commendamus.

II. Extra Romanam dioecesim, ubique terrarum praescribimus duas visitationes, vel eodem die vel diversis diebus, pie peragendas in tribus ecclesiis vel oratoriis publicis, in quibus Missa saltem celebrari soleat, quae a loci Ordinario vel ex ipsius mandato assignanda erunt; quod si tot templa alicubi non habeantur, tres visitationes in duobus, aut sex in uno peragantur. Praeterea cetera superius recensita opera a singulis accurate perficienda sunt.

III. Pro iis qui sive Romae, sive ubique collegialiter seu *processionaliter*, ut aiunt, duce parocho aliove designato sacerdote, visitationes instituere velint, Ordinarius poterit visitationes prudenti suo arbitrio etiam ad minorem numerum reducere.

IV. Visitationes possint peragi partim in una dioecesi et partim in alia; et in eadem dioecesi partim in uno loco, partim in alio; in templis tamen pro unoquoque loco legitime assignatis.

V. Fideles, qui fuerint quavis iusta et rationabili causa impediti

quominus vel aliquod ex recensitis operibus vel etiam omnia rite compleant, confessarii poterunt dispensare, opera praescripta in aliquod aliud opus commutando.

VI. Religiosi omnes et quotquot hoc nomine veniunt in parte secunda libri secundi Codicis iuris canonici dispensari possunt tum singillatim tum collegialiter a suis immediatis Superioribus, commutatis operibus praescriptis in alia, quae tamen non sint sub praecepto debita; Congregationes autem religiosae laicales ab eo sacerdote, qui regimen earum exercet in foro externo; atque, occurrente necessitate, singuli a proprio confessario.

Confessarii, per totum Jubilaei tempus, generatim sequantur, in absolvendo et dispensando, disciplinam a Codice iuris canonici novissime inductam.

Minime tamen suspendimus extraordinarias facultates utcumque delegatas, quibus forte iidem potiuntur. Sed praeterea has, quae sequuntur facultates ipsis concedimus hoc anno exercendas, intra limites iurisdictionis sive ordinariae sive delegatae, qua a suis Ordinariis instructi sint. Scilicet, sive Romae, sive alibi absolvere valeant poenitentes rite dispositos ab omnibus casibus vel ab homine vel a iure, sub censura vel sine censura utcumque reservatis, exceptis dumtaxat casibus cum violationis secreti Sancti Officii, tum specialissimo modo Summo Pontifici reservatis (cann. 2320, 2343, 2367 et 2369 Cod. I. C.), tum denique illis, pro quibus, vel post obtentam vi canonis 900 absolutionem, obligatio adhuc manet ad Sacram Poenitentiariam recurrendi et standi eius mandatis (cfr. Decretum Sacrae Poenitentiariae 16 Novembris 1928). Concedimus item singulis confessariis, ut supra approbatis, facultatem dispensandi ex rationabili causa in votis privatis omnibus, etiam iuratis, iis tamen exceptis quae canone 1309 Sedi Apostolicae reservantur, exceptoque voto accepiato a tertio, cui dispensatio proinde detrimento esset, nisi ipse iuri suo cesserit. Vota quoque poenalia commutari poterunt, sed in opus tandummodo quod aeque efficaciter a peccato retrahat.

Facultates huiusmodi absolvendi vel dispensandi illis solis applicari possunt, quibus sincerus est animus lucrandi Jubilaeum atque opera praescripta vel commutata adimplendi. Si tamen iidem fideles, applicatione iam obtenta, rationabili impedimento prohibeantur

quominus cetera perficiant, benigne statuimus, acceptam applicationem fore item valituram.

Iisdem porro facultatibus confessarii utantur in solo foro conscientiae etiam extrasacramentali, nisi, ut patet, agatur de peccato sacramentaliter absolvendo.

Qui aliqua censura fuerint nominatim affecti vel uti tales publice renuntiati nequeunt tamdiu frui beneficio Jubilaei, quandiu in foro externo non satisfecerint prout de iure. Si tamen contumaciam in foro interno sincere deposuerint et rite dispositos sese ostenderint, poterunt, remoto scandalo, in foro sacramentali interim absolvi ad finem dumtaxat lucrandi Jubilaeum cum onere quam primum se subiiciendi etiam in Foro externo ad tramitem iuris.

Jubilaeum, quod attinet ad plenariam indulgentiam sibi vel animabus purgatorii applicandam, bis aut pluries acquiri potest, iniuncta opera bis aut pluries iterando ; sed tum tantummodo, cum Jubilaeum prima vice acquiritur, confessarii uti possunt, etiam pluries, Facultate absolvendi a censuris et a casibus reservatis, commutandi vel dispensandi cum eodem poenitente qui nondum omnia opera iniuncta adimpleverit.

Vertente Jubilaei anno, nullatenus cessant indulgentiae alias concessae pro operibus distinctis ab operibus Jubilaeo lucrando praescriptis. Imo benigne concedimus, ad augendum cotidie magis precandi spiritum, ut omnes fideles, per huius anni spatium, lucrari possint indulgentiam septem annorum totidemque quadragenarum, quoties coram divino Eucharistiae Sacramento, vel clauso Tabernaculo, pias preces aliquandiu ad mentem Summi Pontificis effuderint; idque firmis indulgentiis pro eodem opere alias concessis. Qui autem singulis diebus per integram hebdomadam hanc piam visitationem peregerint, indulgentiam plenariam usitatis conditionibus acquirere possint. Praeterea, ad fovendam toto hoc anno cleri in sacro litando pietatem, singulis sacerdotibus tribuimus, fruendum usque ad diem XXXI mensis Decembris huius anni, privilegium personale, cuius vi indulgentiam plenariam quotidie possint, Missae sacrificium celebrando, uni animae in Purgatorio detentae applicare.

Ut autem Litterae hae Nostrae ad fidelium omnium notitiam facilius perveniant, volumus earum exemplis etiam impressis, manu

tamen alicuius notarii publici subscriptis ac sigillo alicuius personae in ecclesiastica auctoritate constitutae munitis, eadem prorsus fides adhibeatur, quae ipsis praesentibus adhiberetur, si forent exhibitae vel ostensae.

Nulli igitur hominum liceat hanc paginam Nostrae indictionis, promulgationis, concessionis et voluntatis infringere, vel ei ausu temerario contraire. Si quis autem hoc attentare praesumpserit, indignationem omnipotentis Dei ac beatorum Petri et Pauli Apostolorum eius se noverit incursurum.

Datum Romae apud S. Petrum, die VI mensis Ianuarii, in festo Epiphaniae Domini, anno millesimo nongentesimo vicesimo nono, Pontificatus Nostri septimo.

Le commentaire de cette Constitution Apostolique est fait dans le corps de la Revue, p. 235 : « *Le Jubilé de 1929* » par le P. Creusen.

Renouvellement de la *Bulla Cruciata* pour les territoires de la monarchie espagnole (*Bref* du 15 août 1928. — *A. A. S.*, XXI, pp. 12-21).

En dehors de l'Espagne, l'on ne connaît guère que de nom la *Bulla Cruciata*. L'ensemble de ces privilèges, — indulgences et autres faveurs spirituelles, pouvoirs extraordinaires accordés aux confesseurs, mitigation des lois du jeûne et de l'abstinence, facilités pour des dispenses d'empêchements, d'irrégularités, etc., — remonte à l'époque où les Rois Catholiques, aux avant-postes de la chrétienté, menaient la lutte contre les Maures. Successivement prorogée depuis, cette concession vient d'être renouvelée encore une fois le 15 août dernier pour 12 nouvelles années. La matière est d'intérêt trop spécial pour que nous puissions exposer ici le détail des modifications introduites dans la *Bulla Cruciata* en vue de la mettre en harmonie avec le nouveau Code. Nos lecteurs espagnols en auront déjà lu le commentaire détaillé dans les Revues de leur pays.

S. CONGR. POUR L'ÉGLISE ORIENTALE

Permission de passer à un autre rite (Décret du 6 décembre 1928. — *A. A. S.*, XX, 1928, p. 416).

Le passage d'un rite à un autre dans l'Église Catholique, — du

rite latin, par exemple, à quelqu'un des rites orientaux, — d'après une discipline déjà ancienne, ne peut être autorisé que par le Saint-Siège. Le can. 98 consacre cette pratique. La Congrégation Orientale, en fait, commettait les Nonces ou Délégués Apostoliques pour l'exécution des rescrits de passage à un autre rite ; eux étaient donc chargés de vérifier l'exactitude des faits et des motifs allégués.

De nos jours, le nombre est de plus en plus grand d'Orientaux résidant en pays latin, parfois fort éloigné de leur pays d'origine, ou de Latins établis en Orient. Il n'est pas toujours aisé, pour la Congrégation des Églises Orientales, d'obtenir à distance les informations requises, et de donner rapidement satisfaction à des solliciteurs peut-être à bon droit pressés.

La S. Congrégation décide donc que dorénavant les « Légats » du Saint-Siège, quel que soit du reste le titre qu'ils portent, — Nonces, Internonces, Délégués Apostoliques, — pourront accorder eux-mêmes, dans tout le territoire de leur mission, l'autorisation de changer de rite. Ils recevront des instructions sur les conditions à exiger des solliciteurs. Ceux-ci ont à transmettre leur demande au Nonce ou au Délégué par l'intermédiaire de l'Ordinaire sous la juridiction duquel ils se trouvent.

La S. Congrégation fait toutefois exception pour un cas : elle *se réserve* les autorisations de passage à un autre rite pour les *prêtres*.

Les fidèles des régions qui ne relèveraient d'aucune Nonciature ou Délégation devront, comme par le passé, recourir à Rome.

COMMISSION PONTIFICALE POUR LA RUSSIE

Mise en garde contre les agissements d'un escroc (*Monitum* du 4 décembre 1928. — *A. A. S.*, xx, 1928, p. 418).

Un certain Jean Tarlowsky s'est fait passer, en particulier en France et en Belgique, pour prêtre ou même évêque Russe, échappé aux bagnes soviétiques. La Commission pontificale confirme officiellement que le malheureux n'est ni prêtre ni clerc ; quels que soient les documents d'apparence officielle qu'il exhibe, les Ordinaires sont avertis qu'ils ont affaire à un escroc. Il y a lieu, pour les autorités ecclésiastiques, de le dénoncer à la justice séculière, afin de l'empêcher de nuire davantage.

Bibliographie

THÉOLOGIE PASTORALE

W. Wilmers, s. i. **Lehrbuch der Religion. 3 Band : Von den Geboten.** 8 Aufl. herausg. von J. Hontheim, s. i. Münster, Aschendorff, 1928, (15×23 cm.), xvi-640 p. Prix : 10 Mk.

Le Cours de Religion du P. Wilmers, d'après le Catéchisme du P. Deharbe est très favorablement connu. Voici le 3e volume *Des Commandements*, qui arrive à sa 8e édition, remaniée d'après le Code canonique. Non seulement les prédicateurs, les séminaristes et les catéchistes, mais aussi les laïques désireux de bien connaître leur religion, y trouvent une doctrine sûre, présentée sous une forme agréable et facile : l'ouvrage s'intitule lui-même : un livre de lecture pour l'instruction personnelle.

Toutefois, à propos du 6e Commandement (§ 41, 42), une exposition plus nette et plus schématique eût été désirable : nous ne voyons vraiment pas pourquoi, dans un livre pareil, on ne pourrait dire les choses par leur nom, et dissiper ainsi les multiples obscurités qui restent sur cette matière dans la conscience des fidèles même instruits. — On n'a pas encore nettement séparé (p. 471) le jeûne et l'abstinence : depuis le Code ces deux lois sont tout à fait distinctes. — Certains points devraient être mis plus en relief, par exemple la connaissance requise de l'insuffisance des moyens pour qu'il y ait péché de vaine observance (p. 117), la véritable explication de la soi-disant restriction mentale (p. 372). — Nous constatons avec plaisir que l'exercice positif des vertus et de la perfection chrétienne fait l'objet d'un chapitre spécial.

J. Salsmans, s. i.

H. Merkelbach, o. p. **Quaestiones Pastorales. III. De Variis Paenitentium categoriis. IV. De Poenitentiae ministro eiusque officiis.** Liége, « La Pensée catholique », 1928, (16×22 cm.), 206-118 p. Prix : 15 et 10 frs.

Le premier de ces fascicules contient une très bonne *Praxis confessarii*, adaptée aux circonstances actuelles de nos régions. Les notions de pastorale, que plusieurs manuels classiques entremêlent à la théorie, se trouvent ici réunies et développées. A ce titre l'ouvrage sera très utile, bien que l'auteur se défende dans la préface d'apporter beaucoup de neuf. Que le Révérend Père adopte en les traduisant (p. 92) certains énoncés de l'auteur de ce compte-rendu, n'est pas fait pour déplaire à celui-ci. A propos de la « discrétion des esprits », les règles de saint Ignace dans le livre des Exercices spirituels auraient pu être mises plus en relief.

Le second fascicule comprend, sous une forme plus théorique, plusieurs chapi-

tres du traité de la Pénitence : de potestate et officiis confessarii, de usu et abusu... — Notons seulement (p. 31) que, pour la plupart des commentateurs, les mots : *ad suae conscientiae tranquillitatem* du Canon 522 sur la confession des religieuses, n'intéressent pas la validité de l'absolution.

A la lecture d'ouvrages de ce genre, il va sans dire qu'on diffère parfois d'avis, ou qu'on voudrait voir insister sur tel ou tel détail. Il est regrettable aussi que des fautes d'impression assez nombreuses déparent des volumes aussi précieux.

J. Salsmans, s. i.

R. Turcan. **Le Directeur des catéchismes de première communion et de persévérance.** 3 vols. Nouvelle édition. Paris. P. Téqui, 1928, (12×19 cm.), xviii-460 p. ; 442 p. ; 496 p. Prix : 30 fr.

Ce manuel, qui se recommande par le succès d'une édition précédente déjà ancienne, rendra service tant aux directeurs de catéchismes qu'aux enfants à instruire. En effet, il est écrit pour les uns et pour les autres et il présente, avec une égale perfection, un exposé clair et complet de la doctrine chrétienne et une méthode très heureuse pour l'enseigner. Pour en juger, qu'il nous suffise de donner le plan de chaque leçon : un avis au catéchiste sert d'introduction afin de pénétrer le maître de la doctrine qui sera développée et surtout de nourrir sa piété personnelle qui doit vivifier son enseignement. Vient ensuite ce que l'auteur appelle le Bon Point : bref rappel, sous forme d'interrogations, de la leçon précédente ; en troisième lieu l'Instruction explique et commente les mots du texte du catéchisme ; dans le luxe du détail des questions et des répétitions, on remarque chez l'auteur le souci de s'adresser à tous les degrés d'intelligence de son auditoire et c'est le grand mérite de cet ouvrage. Enfin des histoires — récits empruntés à l'Écriture et à la vie des Saints — reproduisent la doctrine vécue ; des pratiques à observer et des prières à réciter en commun en font une application immédiate et en garantissent davantage le succès.

J. M. Laureys, s. i.

Abbé Quinet. **Carnet de Préparation d'un Catéchiste. I. Dogme.** Paris, Éditions Spes, 1928, (13×20 cm.), 358 p. Prix : 20 frs.

Dans ces Notes Pédagogiques, résultat de longues années passées dans l'enseignement du catéchisme, M. l'abbé Quinet examine, à propos de chacune des vérités du Symbole la meilleure façon de les présenter aux enfants. Sans se préoccuper de controverses ou d'adversaires, soucieux d'éviter les termes abstraits, il met surtout en œuvre les récits évangéliques en les faisant suivre de traits empruntés à l'histoire de l'Église et de comparaisons prises dans un monde familier à l'enfant. Soucieux non seulement d'inculquer des notions, mais surtout de faire vivre les vérités chrétiennes, il aime à montrer dans la vie actuelle de l'Église, la liturgie surtout, l'expression de vérités anciennes. Ces notes seront certainement d'une grande utilité à tous ceux que préoccupe le difficile problème de l'enseignement de la religion.

R. de le Court, s. i.

H. Mayer. **Katechetik. Theorie des Religionsunterrichtes für Volks — Fortbildungs — und Höhere Schulen. Herders Theologische Grundrisse.** 2e édit, Fribourg-en-B., Herder, 1928, (15×22 cm.), x-200 p. Prix : 5 Mk 60.

Après avoir passé en revue les diverses manières dont, au cours des siècles, fut compris l'enseignement de la religion, le Dr Mayer examine le problème tel qu'il se pose aujourd'hui. C'est toute la mentalité de l'enfant qu'il veut rendre religieuse, en rattachant l'enseignement de la religion à celui des autres branches, en faisant aimer à l'enfant ce qu'il apprend et en lui montrant dans la liturgie chrétienne l'expression de sa foi. Une part de plus en plus grande est faite à l'activité personnelle de l'enfant, à mesure qu'il avance en âge, sans que soit négligé l'aspect nécessairement dogmatique de l'enseignement de la religion. Chaque chapitre est précédé d'une courte bibliographie et le livre se termine par une série d'exemples, où avec beaucoup de clarté l'auteur applique les principes qu'il a très nettement exposés. R. de le Court, s. i.

A. Van der Mueren. **Naar Jesus met de Zesjarigen.** 2 vols. Paedagogische studien. Deel xxiv. Louvain, Vlaamsche Drukkerij, 1928, (15×23 cm.), xx-viii-304; 664 p. Prix : 40 frs.

Tâche pédagogiquement difficile, s'il en fut, que celle de faire assimiler les premières notions religieuses par les enfants de six ans! Sans doute le catéchiste qui prie et « fait son possible » obtiendra la grâce qui féconde son enseignement. Encore « faire son possible » comprend-il la préparation détaillée de la leçon, la réflexion, le soin de perfectionner sa méthode, l'étude des modèles. Aussi M. l'abbé Van der Mueren, après seize ans de pratique, a-t-il rendu un précieux service à ses collègues en montrant bien concrètement *comment* on peut faire : ses catéchèses, préparées jusque dans les détails, ne nécessitent plus qu'une certaine adaptation, et surtout l'assimilation par le catéchiste lui-même, de sorte que ses paroles, rendues bien personnelles, sortent toutes chaudes d'un cœur convaincu.

L'auteur vise non seulement à faire prier les petits et à les préparer à leur première communion privée, mais aussi à leur faire *vivre* leur foi, suivant leur âge : il faut poser une base solide pour l'enseignement progressif des années suivantes. Il suit la méthode synthétique, dite de Munich, et fait la part large aux moyens intuitifs et autres semblables, capables de laisser une impression durable. Après des préliminaires sur le signe de la croix, etc., il expose les principaux faits de la Révélation en les rattachant à l'histoire de Jésus, et, chemin faisant, aux principales prières.

Le succès bien mérité des trois volumes précédemment publiés pour les enfants plus avancés est, à lui seul, une assurance que ces deux volumes de catéchèses pour les petits seront enlevés en un tour de main. J. Salsmans, s. i.

K. Rothe. **Auf dem Heimwege. Beiträge zur Seelenkunde und Seelenpflege unserer suchenden Zeitgenossen.** 2e Aufl. Pader-

born, Bonifacius-Druckerei, 1926, (15×21 cm.), VIII-206 p. Prix : 4 Mk.

Le petit livre de M. K. Rothe se propose comme fin d'aider à comprendre et à diriger les âmes en quête de la vérité religieuse. Converti lui-même, l'auteur utilise discrètement ses propres expériences pour distinguer sept étapes sur le chemin de la vérité. Ne le chicanons pas sur ce que cette division a d'un peu artificiel. Il en convient de bonne grâce; il sait aussi que parfois l'on brûle les étapes. Les états d'âmes successifs de celui qui s'avance sur la route de la conversion sont sobrement décrits; l'on glisse quelques réflexions à leur sujet, et l'on propose une abondante littérature — allemande surtout — qui leur est appropriée. Ce dernier point donne au livre sa note caractéristique : il se présente avant tout comme un très bon guide de lectures propres à initier un homme cultivé à la connaissance de la religion catholique. Éd. DHANIS, S. I.

J. RUTCHÉ. **Le Saint-Esprit et l'Éducation.** Bruges-Paris, Desclée-De Brouwer et Cie, 1928, (12×18 cm.), 132 p.

L'ouvrage du R. P. Rutché est de nature à rendre service et à intéresser les éducateurs chrétiens. Nous comprenons qu'on ait prié le R. P. de réunir en une brochure ces pages, d'abord publiées en des articles de revue. Si les premiers chapitres sont quelque peu abstraits et touffus parfois, les derniers, plus particulièrement pratiques et concrets, sur les moyens de l'éducation, contiennent d'excellents conseils et enseignements. Nous trouvons toutefois le R. P. un peu sévère dans ses expressions quand il traite de la correspondance aux vocations (p. 49), exagéré ou plutôt insuffisamment nuancé dans sa critique des internats (p. 63) — le texte « tendrait » à faire croire à une critique radicale et générale des internats, ce qui n'est sans doute pas dans la pensée du R. P. Au total, une excellente lecture pour les parents et les éducateurs chrétiens.

R. BOIGELOT, S. I.

ASCÉTISME

Histoire de l'Ascétisme

Les Écoles de spiritualité chrétienne. 4me mille. Liège. « La pensée catholique » 1928, (12×18 cm.), 212 p. Prix : 9 frs.

Ce livre, nous dit la préface, est né de conférences données aux Dames de Tours: c'est ce qui explique le choix fait parmi les Écoles de spiritualité. Tour à tour, on nous expose dans leurs grandes lignes la spiritualité bénédictine, dominicaine, franciscaine, ignatienne, carmélitaine, et oratorienne. Dans un chapitre consacré à la piété moderne, on nous parle aussi de la piété salésienne. Faut-il le dire? nous regrettons qu'on n'ait pas fait la part plus large à la spiritualité de saint François de Sales. Et s'il eût fallu pour cela laisser tomber un des chapitres précédents, nous aurions volontiers sacrifié celui consacré à

Bérulle. Soyons francs : H. Brémond a mis ou a remis Bérulle à la mode et depuis lors on en parle beaucoup en France, quoiqu'on ne le lira guère et pour cause. Ceux dont la piété s'oriente volontiers vers le mystère du Verbe incarné, se voient qualifiés de bérulliens, quoi qu'ils en aient. N'exagère-t-on pas l'influence spirituelle du fondateur de l'Oratoire? Elle est presque nulle hors de France : elle est loin d'être aussi profonde dans le clergé français, qu'on semble le croire. De Bérulle à M. Olier, et surtout à saint Vincent de Paul et à saint Jean Eudes il y a loin. On pourrait avec vraisemblance soutenir, que la spiritualité de ces derniers vit surtout de ce qu'elle a ajouté aux traditions de Bérulle. Pour ne parler que de saint Jean Eudes, il ne faut pas oublier que de Condren a osé dire de lui : « Ce bon Père a toute sa vertu en lui et non en Jésus-Christ ». L'Église infaillible en a jugé autrement et a placé Jean Eudes sur ses autels. Comment en faire un fils spirituel de Bérulle et Condren?

La spiritualité de saint François de Sales, au contraire, a rayonné largement non seulement sur la France, mais sur tous les pays catholiques. Elle s'est répandue dans les couvents, dans les séminaires, dans les maisons d'éducation : beaucoup d'âmes en vivent dans le monde. « L'Introduction à la vie dévote » garde sa place parmi les meilleurs livres de formation à la piété solide et pour un grand nombre, saint François de Sales reste un maître sûr et un guide éclairé.

Voilà pourquoi nous aurions aimé à lui voir faire une plus large place dans cette série d'essais sur les écoles de spiritualité.

Au demeurant, dans son ensemble, ouvrage excellent qui a le grand avantage, en ce temps de discussions souvent stériles, d'exposer légalement et brièvement les principes directeurs des grands mouvements de vie spirituelle, qui sollicitent l'âme contemporaine. N. Pickery, s. i.

J. Leclerq. **Saint François de Sales docteur de la perfection.** Études philosophiques et religieuses. Bruxelles. Editions de la Cité chrétienne, 1928, (12×18 cm.), 312 p. Prix : 18 frs.

Deux séries d'études d'allure très différente composent ce livre. La première retiendra l'attention de ceux qu'intéressent les questions de spiritualité à l'ordre du jour. L'auteur s'est efforcé de « situer saint François de Sales dans la sainteté « catholique parmi les autres saints et de situer sa doctrine dans l'histoire « de la pensée chrétienne ». Études intéressantes, pleines d'aperçus personnels, écrites avec une grande loyauté de pensée, et qu'on lira avec le plus vif intérêt. Elles aideront à mieux comprendre le saint. Mais elles ne satisferont peut-être pas tous les lecteurs : l'auteur touche à des questions trop complexes et trop délicates, pour qu'il puisse espérer satisfaire tout le monde. Les chapitres sur la tendance psychologique, et la tendance pratique de saint François de Sales et de son milieu, en particulier, causeront un certain étonnement.

Passons sur l'origine psychologique du molinisme, sur sa soi-disante opposition avec la philosophie thomiste et... il y aurait bien des réserves à faire ici.

On s'étonnera d'apprendre que les quatre derniers docteurs canonisés par

l'Église, saint Jean de la Croix, le docteur de la vie mystique; saint Pierre Canisius, le marteau des hérétiques; saint François de Sales, le fondateur de la Visitation; saint Alphonse de Liguori, le docteur de la morale chrétienne et le fondateur des Rédemptoristes, n'ont rien vu de ce qui était le grand besoin de leur siècle: pas plus que leurs contemporains d'ailleurs. Et l'on se demandera ce qu'ils auraient dû faire.

La question se posera, plus précise encore pour saint François de Sales; l'auteur nous fait remarquer avec insistance, qu'au lieu de travailler à reconquérir à la foi ses diocésains calvinistes, l'évêque de Genève s'est occupé de direction féminine et a fondé un Ordre contemplatif. Et l'on se demandera si saint François de Sales a fait tout son devoir d'évêque? Rien ne sert de dire qu'il ne l'a pas vu: dans de pareilles situations le devoir est évident.

Mais était-il possible, était-il opportun de tenter de ramener Genève calviniste à l'Église catholique? C'est la question; et la mémoire du Saint mérite qu'on y réponde.

La seconde série d'études de ce volume, analyse très finement et groupe sous quelques grandes rubriques la doctrine des Entretiens spirituels: elle fournira aux prêtres un excellent modèle de direction salésienne en même temps qu'elle leur apprendra à aimer davantage la doctrine si simple, si profondément évangélique de saint François de Sales.

C'est bien ce qu'a voulu, M. l'abbé Leclercq, et il y a réussi: nous souhaitons à son ouvrage le franc succès qu'il mérite. N. PICKERY, S. I.

P. Alois POTTIER, S. I. **Le P. Louis Lallemant et les grands spirituels de son temps.** T. II. L'École du P. Louis Lallemant comparée avec les premiers représentants de l'École Ignatienne française et avec saint François de Sales. Paris, Téqui, 420 p. Prix : 15 frs.

Tout en poursuivant l'apologie du P. Louis Lallemant, l'auteur nous fait bénéficier d'une expérience de cinquante années, et expose, chemin faisant, plus d'un point important de la spiritualité ignatienne: le vrai sens du Fondement des Exercices, la portée de l'indifférence, et surtout la part magnifique réservée à l'amour divin du début à la fin de la retraite.

Large dans ses explications, courtois dans les controverses, le P. A. POTTIER redresse plus d'une assertion de MM. Fortunat Strowski, Francis Vincent et H. Bremond. Tout un appendice (pp. 376-400) est consacré à l'étonnante opposition imaginée par l'éminent académicien entre saint Ignace, professeur d'ascèse et saint Francois de Sales, maître d'oraison (Revue des Sciences religieuses de Strasbourg (avril-octobre 1927).

Nous espérons que le volume annoncé sur l'union divine ne tardera pas à paraître.

Louis PEETERS, S. I.

A. Pottier, s. i. **Le P. Louis Lallemant et les grands spirituels de son temps.** T. III. La spiritualité Bérulienne et les grands spirituels de la Compagnie de Jésus à l'âge d'or de l'ascétisme français (1600-1650). Paris, Téqui, 1929, (12×19 cm.), 352 p. Prix : 17 frs.

Le troisième et dernier tome est, dans son ensemble, une réfutation, courtoise mais décisive, de la thèse capitale de M. H. Bremond. Apologiste enthousiaste du bérullisme, l'éminent académicien nous en donne-t-il une juste idée? N'a-t-il pas exagéré son influence, sa supériorité? Ces questions ne sembleront pas à tous d'un intérêt également passionnant. Qu'importe, diront quelques-uns, si tel ou tel jésuite, et saint Vincent de Paul et saint Jean Eudes, gravitent ou non autour du soleil de l'Oratoire? Le P. A. P. répondrait sans doute que la vérité a ses droits et qué l'histoire de la spiritualité intéresse la spiritualité elle-même.

C'est, en effet, la notion de la prière et le moyen de mener l'âme chrétienne à l'union divine qu'il s'agit de replacer dans leur vrai jour.

En dépit de ses nobles visées, le bérullisme, s il n est réservé prudemment à une élite intellectuelle et morale, prête à de graves illusions ; et l'aventure des premières carmélites françaises montre assez que l'élite ne s'en garantit pas aisément.

Félicitons chaleureusement le vaillant champion du P Louis Lallemant. Grâce à son intelligent labeur, le plus divin des livres spirituels, comme l'appelait Mgr d'Hulst, ne tardera pas à être reconnu comme l'expression authentique de la doctrine, si hautement et si universellement approuvée, des Exercices de saint Ignace. L. Peeters, s. i.

E. Bruggeman. **Les mystiques flamands et le renouveau catholique français.** Lille, Mercure de Flandre (V. Besle), (13×18 cm.), 150 p. Prix : 10 frs.

Voici un petit livre, qui se présente sous des apparences bien modestes et qui veut l'être aussi. « Simple essai, » nous dit l'auteur. Sans doute ; mais un essai qui est le fruit de patientes recherches, d'une documentation très sûre et d'une vaste érudition. Pages suggestives, où l'on trouve retracée l'histoire de l'école flamande du 13e, 14e et 15e siècle, avec ses grands représentants, ses principaux historiens, son influence sur le renouveau catholique français actuel. L'auteur a traité son sujet avec sympathie, ce qui est souvent la meilleure façon d'être objectif. É. De Schaepdrijver, s. i.

ACTUALITÉ RELIGIEUSE

J. Leclercq et A. Mampaey. **Annuaire catholique de Belgique.** Bruxelles, « Cité Chrétienne », 1928, (16×24 cm.), VIII-596 p. Prix : 25 frs.

Il ne manque pas en Belgique d'annuaires catholiques se rapprochant plus ou moins de celui-ci. Nous possédons en effet des annuaires du clergé, pour tout le royaume et pour chaque diocèse; un annuaire complet des communautés religieuses; un *Vade mecum der Katholieke werken*, pour la province d'Anvers; et même un *Annuaire catholique de Belgique*, dont le titre coïncide absolument avec le volume annoncé ci-dessus. Peut-être cette énumération n'est-elle pas complète.

En réalité, l'ouvrage de MM. Leclercq et Mampaey diffère beaucoup des autres du même genre que nous connaissons; il n'a pas le même objet que les annuaires du clergé ou des religieux; il est plus complet et plus systématique que le *Vade Mecum* et que son homonyme de Bruxelles.

Voici les renseignements qu'on peut trouver dans ce précieux instrument de travail : dans une première partie qui occupe à elle seule les deux-tiers du volume, sont rangées par ordre alphabétique toutes les communes (pourquoi pas aussi les localités qui sont paroisses sans être communes?). Après nous avoir fait connaître la province, la cour d'appel, le chef-lieu d'arrondissement administratif, le chef-lieu d'arrondissement judiciaire, le chef-lieu de canton de justice de paix, le bureau de postes, le bureau du télégraphe et du téléphone dont relève ou auquel appartient la localité, on ajoute plus ou moins de renseignements communaux et religieux, d'après l'importance de l'endroit et... les réponses obtenues aux questionnaires, par exemple : divers bureaux de l'administration civile, heures des offices religieux, différentes œuvres. La seconde partie transcrit la liste de toutes les rues des principales villes du pays afin de faire connaître au lecteur les paroisses qui les desservent. Les établissements d'enseignement supérieur, moyen, normal, professionnel et industriel, et spécial (écoles de métiers d'art, de brasserie, etc.), sont ensuite énumérés, avec l'addition, pour l'enseignement supérieur, de leur personnel enseignant. Enfin, sous le titre d'*organisation catholique* et d'*organisation sociale* sont rangées de multiples œuvres : Femmes catholiques, Cercles de fermières, A. C. J. B., etc., etc. Là se trouve la liste des journaux et des publications périodiques catholiques.

MM. Leclercq et Mampaey confessent que l'*Annuaire*, tel qu'il paraît cette année, n'est pas complet. Il ne l'est pas, en effet, parce que les auteurs n'ont pas obtenu, et il s'en faut de beaucoup, tous les renseignements demandés; il ne l'est pas, parce qu'ils ont dû se limiter, sous certaines rubriques, à cause du manque de place : ainsi l'enseignement féminin est assez mal partagé; il ne l'est pas, enfin, parce qu'ils ont oublié un certain nombre d'initiatives comme les *Bonden van het heilig Hart*, les Xavériens, les Tiers-Ordres, la ligue *Pro Apostolis*, etc. Mais plutôt que de leur reprocher quelques lacunes inévitables, il convient de féliciter les auteurs pour le résultat auquel ils sont arrivés et de les remercier pour le service qu'ils nous rendent.

La Belgique, disions-nous au début de ce compte-rendu, possède plusieurs annuaires catholiques. Mais, même après l'apparition de celui-ci, il lui en manque encore un et l'indispensable. Comparez le nouvel *Annuaire* avec le *Kirchliches Jahrbuch für das katholische Deutschland*. Le premier ne vise qu'à la pratique; il

fournit des adresses, des heures d'offices, etc.; il ne décrit l'organisation d'aucune des œuvres qu'il énumère, moins encore nous met-il au courant des résultats obtenus par elles. Le second, sans négliger les renseignements pratiques, livre au lecteur de multiples statistiques, par exemple des conversions et des défections, des vocations, de la pratique religieuse, de la fréquentation des écoles catholiques; de plus, dans des articles remarquables, il s'applique à interpréter ces chiffres. C'est là, nous semble-t-il, un genre de travail qui s'imposerait pour la Belgique religieuse. Lui seul nous montrerait où nous en sommes, nous ferait mettre le doigt sur nos faiblesses, nous habituerait à un labeur plus organisé et moins éparpillé. Souhaitons donc que, de plus en plus, dans l'*Annuaire catholique* se développe, à côté de la *partie pratique*, une partie *technique* ou *scientifique*. Celle-ci, sans doute, demande plus de préparation et plus de collaboration. Mais les Belges ne sont pas aussi particularistes qu'on le pense et ils ont appris des siècles passés à s'associer pour réaliser de grandes œuvres. É. DE MOREAU, S. I.

F. MUCKERMANN, S. I. und H. VAN DE MERK. **Das geistige Europa. Ein internationales Jahrbuch der Kultur.** Paderborn, Schöningh, (16×25 cm.), 1er Jahrgang, 1925, VIII-210 p., 4 Mk. — 2er Jahrgang, 1926, VIII-308 p., 6 Mk.

L'initiative de ce *Jahrbuch der Kultur* a été saluée avec faveur, comme on pouvait s'y attendre, et le second volume consacré à la production littéraire de 1926 marque déjà un progrès considérable, en étendue et en perfectionnements divers, sur celui de 1925. Les principaux pays de l'Europe sont passés en revue; la Belgique, partiellement la Suisse et toute la péninsule balkanique sont malheureusement exclus. L'Allemagne, avec les pays de langue allemande, prend la moitié du volume : ce que justifie, du reste, le groupe principal des destinataires auxquels s'adresse la publication. Dans cette partie, une dizaine de chapitres se partagent toute la matière : religion, philosophie, histoire, sociologie, sciences naturelles, arts (p. 3-75), littérature et ses divers domaines (p. 76-139). Les autres pays, à part la France et l'Espagne, voient traiter leur production littéraire plus succinctement, en un seul chapitre.

L'intérêt de ces divers exposés qui s'attachent, avec raison d'ailleurs, à ce qui est d'intérêt général, réside surtout dans leur allure synthétique. En ce siècle de cosmopolitisme, l'homme cultivé ne peut manquer d'entrer en contact avec la culture d'autres pays : des exposés du genre de *Das geistige Europa* le lui faciliteront par leur judicieuse orientation dont profiteront aussi les bibliothécaires des centres de théologie. Sans doute, ces cinq cents pages qui ont demandé comme préparation l'examen de milliers de volumes, présentent plus d'une inexactitude, des manques de proportion entre les divers genres ou dans le dosage des valeurs et des tendances, quelques appréciations unilatérales, quelques irrégularités de méthode (pourquoi ne pas ajouter une table alphabétique?), etc.; les considérations émises dans le *Vorwort* susciteront aussi des adhésions inégalement profondes. Mais nous avons un premier essai, qui, à tout prendre, est un succès.

Les grosses difficultés de pareille entreprise sont de nature à hautement faire apprécier ce beau résultat On nous annonce que les années suivantes donneront à la littérature une part prépondérante, peut-être même exclusive. Souhaitons que ce ne soit pas au détriment des sciences religieuses, de la philosophie, de l'histoire : l'humanité en a besoin et son idéal descend, s'il les délaisse. Deux ou trois critiques de détail en finissant : l'ouvrage de M. Fliche a paru non pas dans *Lovanium,* mais dans le *Spicilegium sacrum Lovaniense;* on pouvait lui adjoindre celui de M. Rivière sur un sujet analogue, paru dans la même collection. Le livre de Gogarten, *Ich Glaube an dem dreieinigen Gott,* a fait sensation à côté de ses autres œuvres et de celles de K. Barth. L'appréciation sur la lutte philosophique en Italie ne ralliera pas tous les suffrages. J. DE GHELLINCK, S. I.

Die Religionszugehörigkeit in Baden. Freiburg i. B., Herder, 1928, (22×29 cm.), VIII-240 p. Prix : 10 Mk.

Dans un article intitulé *L'avenir du catholicisme en Allemagne. Lumière et Ombre,* que publia la *Nouvelle Revue Théologique* de juin 1926, nous avons marqué le développement remarquable de la statistique religieuse en Allemagne. Le volume dont nous rendons compte aujourd'hui nous en apporte une preuve nouvelle. Il n'est pas dû cependant, comme le *Kirchliches Jahrbuch* de Cologne, à un office de statistique ecclésiastique, mais au *Badisches Statistisches Landesamt.* A la suite du recensement du 16 juin 1925, le premier qui, depuis la guerre, ait tenu compte de la confession religieuse des habitants de la Bade, cet organisme officiel se décida à publier le présent volume, pour lequel il obtint l'aide des administrations ecclésiastiques. Le travail est digne de tous les éloges et il y a lieu de signaler tout spécialement les 21 cartes fort réussies qui accompagnent le texte.

L'ouvrage se compose de trois parties. La dernière transcrit des tableaux statistiques : en particulier, localité par localité, les chiffres d'Évangéliques, de Catholiques, d'Israélites, etc., accusés en 1825, en 1875, 1900 et 1925. Les deux premières décrivent le mouvement de la population, d'abord dans les groupements chrétiens, ensuite dans les groupements non-chrétiens. Recueillons ici quelques résultats de cette étude.

En 1925, les religions chrétiennes étaient pratiquées par 2.268.861 Badois, c'est-à-dire, par 98,1 % de la population totale. La proportion n'a guère varié depuis cent ans puisqu'en 1825 elle était de 98,4 %. Les Catholiques sont au nombre de 1.350.429; les Évangéliques de 895,609; les Luthériens, Hernhutter, etc., de 3529; les Vieux catholiques, les Catholiques et Orthodoxes grecs de 6989; les membres des « Églises libres » de 11.970; les chrétiens non organisés en communautés de 285. Tandis que la proportion des Catholiques, qui était en 1825 de 67,1 %, est descendue en 1925 à 58.4, celle des Évangéliques est montée de 31,2 à 38,7 %. On a dit que les causes principales de cette différence étaient les désertions plus nombreuses chez les catholiques, les mariages mixtes qui leur sont le plus souvent défavorables et une natalité moins élevée que celle des protes-

tants. Mais les auteurs du présent travail repoussent ces explications et s'attachent à montrer que l'importance considérable, d'une part, de l'immigration d'Évangéliques en Bade, et, de l'autre, de l'émigration de catholiques hors de cet État doivent être considérées comme le facteur principal de la différence signalée ci-dessus. On notera encore que dans les seize villes qui comptent plus de 10.000 habitants le chiffre des catholiques s'est quintuplé, celui des Évangéliques sextuplé.

Un mot maintenant des groupements non-chrétiens. Ils se sont multipliés en Bade depuis le milieu du XIXe siècle, car alors il n'y avait guère, dans ces pays, en dehors des Catholiques et des Évangéliques, que des Israélites. Aujourd'hui on compte quatorze sociétés religieuses non-chrétiennes, réunissant 43,601 membres (1.9% de la population totale) mais sauf les Juifs (24,064) dont la proportion est tombée de 1.6% (1825) à 1,1% (1925) de la population, et les « Frei religiös » qui dépassent actuellement 2000 membres, aucune de ces sectes (Libres penseurs, Universalistes, Humanistes, Boudhistes, etc.,) n'atteint un effectif supérieur à 200 et dix d'entre elles ne peuvent pas même déclarer dix adhérents.

Puissent les travaux de ce genre se multiplier partout et imiter la méthode qui a présidé à la composition de celui-ci. E. DE MOREAU, S. I.

H. DE GAILHARD-BANCEL. **Quatorze années de Défense Religieuse la Chambre des Députés.** 1901-1914. Paris, Éditions Spes, 1928, (13×20 cm.), XII-288 p. Prix : 20 fr.

La littérature de guerre nous a habitués aux mémoires de combattants. En voici d'un nouveau genre. Le volume de M. de Gailhard-Bancel nous reporte en effet avant les années 1914 sur d'autres champs de bataille, en pleine lutte religieuse pour les droits de l'Église de France. Il retrace l'histoire de la séparation des Églises et de l'État, le vote des lois iniques contre les Congrégations et la lutte autour de la question scolaire, dont la guerre vint interrompre la discussion. Replacés dans le cadre des circonstances qui les ont dictés, ces discours et ces interventions à la Chambre des députés sont un témoin de la vitalité du Catholicisme français durant une période douloureuse. On y voit les forces catholiques, malgré l'absence de cohésion et d'unité, se défendre héroïquement contre la politique haineuse et sournoise des loges. Un accent de sincérité et de conviction communicatives traverse ces pages, sincérité et conviction du soldat de première ligne « toujours sur la brèche, alors même qu'il était certain de n'y recevoir que des coups ». J. M. LAUREYS, S. I.

LES GÉRANTS : ÉTABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.

Imprimé en Belgique. — *Printed in Belgium.*